TEMAS MEDIEVALES

4

PROGRAMA DE INVESTIGACIONES MEDIEVALES
CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS Y TECNICAS
1994

TEMAS MEDIEVALES

4

PROGRAMA DE INVESTIGACIONES MEDIEVALES

CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS Y TECNICAS

1994

Ilustración de tapa:
Diagrama del tímpano de la fachada oeste
Priorato de Villesalem (Vienne - Francia)

Diseño de tapa: Pablo Guiance

TEMAS MEDIEVALES

Publicación del Programa de Investigaciones Medievales (PRIMED)
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

Director
Nilda Guglielmi

Consejo Consultivo
Michel Balard
(Universidad de París-I - Francia)
Franco Cardini
(Universidad de Florencia - Italia)
Salvador Claramunt
(Universidad de Barcelona - España)
Giovanni Cherubini
(Universidad de Florencia - Italia)
Jean Delumeau
(Collège de France)
Peter Dinzelbacher
(Universidad de Salzburgo)
Léopold Génicot
(Universidad de Lovaina la Nueva - Bélgica)
Jacques Heers
(Universidad de París-Sorbonne - Francia)
Geo Pistarino
(Universidad de Génova - Italia)
Adeline Rucquoi
(C.N.R.S. - Francia)
Jean-Claude Schmitt
(E.H.E.S.S. - Francia)

Comité de Redacción
José Emilio Burucúa
Raquel Homet
Nelly E. de Iölster
Isabel Las Heras
Silvia Magnavacca
Ofelia Manzi

Secretario de Redacción
Ariel Guiance

Asistente de Redacción
Mónica Vargas Prada

Temas Medievales dará cuenta de todos los libros que se le envíen y reseñará aquellos que se reciban por duplicado.

PROGRAMA DE INVESTIGACIONES MEDIEVALES (PRIMED)
CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS Y TECNICAS (CONICET)

Directora: Dra. Nilda Guglielmi
Subdirectora: Dra. Raquel Homet
Secretario Académico: Prof. Ariel Guiance

Correspondencia y suscripciones a:

Programa de Investigaciones Medievales (PRIMED-CONICET)
Moreno 431 - (1091) Buenos Aires - Argentina
Tel.: (54-1) 342-0281

Revista **Temas Medievales**
Fundada por Nilda Guglielmi

ISSN: 0327-3094

PAZ Y GUERRA EN LA EDAD MEDIA

PACE E GUERRA NEL MEDIOEVO

FRANCO CARDINI
(Universidad de Florencia)

La croce, la spada e la paura

Il problema della guerra, lungo tutto il lungo arco di secoli che noi facciamo convenzionalmente corrispondere al «medioevo», va chiaramente impostato entro due ordini di premesse: prima, il medioevo è età di endemica insicurezza e pertanto età nella quale l'esercizio delle armi si pone come attività legittima e necessaria nel quadro del mantenimento o della restaurazione d'un equilibrio che viene di continuo turbato o minacciato da forze esterne alla Cristianità o ad essa interne ma insofferenti d'ordine; seconda, all'interno della società medievale si verifica nei secoli una tendenza dinamica a considerare e a risolvere i conflitti attraverso una pluralità di forze e di istituzioni il senso delle quali sta comunque nel passaggio dallo scontro disordinato fra i *domini* e le «masnada» dei loro *milites* fra X e XI secolo ai successivi modi di regolamentazione e di limitazione ecclesiale, feudale e regale della guerra. Da un certo punto di vista si può dire che il senso del medioevo sta tutto nel passaggio da una società scandita fra *milites* armati e inermi *rustici*, una società quindi largamente inerme ma nella quale i pochi che possono procurarsi il costosissimo armamento da guerra (cavallo compreso) sono padroni e arbitri della realtà, a una società nella quela su armi e armati si tende a stabilire un controllo politico, giuridico e morale sempre più stretto. In questo senso, guerra ed esercizio delle armi passano, tra X e XV secolo, da una condizione di privilegio aristocratico a una di servizio pubblico[1].

Tra il privilegio aristocratico delle guerre «feudali» e il servizio pubblico —che a sua volta includeva del resto la concessione di certi privilegi— delle guerre ormai regali del secolo XV, esistono almeno due anelli di collegamento, del resto allacciati anche fra loro: la condizione e la dignità cavalleresca, che

---

[1] Georges Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, 1978.

Temas Medievales, Nº 4, Buenos Aires, 1994

impone la moderazione e l'uso soltanto eticamente giusto della forza sottoponendola al servizio di Dio e dei *pauperes* e sacralizzandola per mezzo di una specifica cerimonia d'iniziazione (l'*adoubement*); e il servizio mercenario, che rappresenta sul piano materiale un complemento di quello feudale e consente ai sovrani di mantenere sotto le armi forze che altrimenti sfuggirebbero al loro controllo immediatamente trascorso il poco tempo destinato alla guerra dalle obbligazioni vassallatiche. L'ingaggio mercenario, sentito da chi lo riceve come un premio e un «dono» di carattere onorevole più che non un salario, impedisce o riduce il ricorso al saccheggio da parte dei *milites* e diviene un fattore d'ordine, di sicurezza e di disciplina che lentamente favorirà la statalizzazione dell'esercizio delle armi e il passaggio dagli eserciti basati sulla convivenza di una pluralità di diritti e di istituzioni a quelli basati sul professionismo dei combattenti e sull'unità di comando dipendente dalla volontà dei sovrani. Il perfezionamiento di questo processo storico coincide con la fine del «medioveo militare»: ma bisogna notare che anche a proposito delle guerre e degli eserciti esiste un vero e propio «medioevo *des profondeurs*», poiché la statizzazione di armi e di conflitti non sarà mai assoluta e totale —almeno sulla base dei diritti giuridici e delle mentalità— sino alla fine dell'*ancien régime*.

Alla base del concetto e del sentimiento della guerra nel medioevo, e del ruolo privilegiato che armi e armati vi hanno avuto anche sotto il profilo etico e simbolico, vi sone tre cose: la fine dell'impero romano d'Occidente e con esso di una situazione nella quale ordine, pace e giustizia venivano garantite; la forte immissione in un tessuto socioculturale inizialmente romano e cristiano di popoli, tradizioni e concezioni germaniche alla cui luce era impossibile distinguere il diritto sul piano civile e l'uso militare della forza; i lunghi secoli di desordine e di violenza che hanno attanagliato l'Europa, specie fra VI e VIII e poi fra X e XI, e che hanno avuto come esito il diffuso desiderio di una forza guerriera riparatrice delle ingiustizie e restauratrice dell'ordine[2].

Il cristianesimo si era affermato nell'impero romano suscitanto conversioni, vincendo la concorrenza di culti misterici a carattere soterico il contenuto dei quali non era lontano da esso (ad esempio il mithraismo), ma al tempo stesso ribadendo il suo lealismo nei confronti delle istituzioni imperiali e quindi la sua conciliabilità con la *pax Romana*. Tra II e V secolo, in un tempo cioè nel quale gli eserciti romani avevano una funzione eminentemente difensiva, non era stato neppur troppo difficile conciliare fede cristiana, con il suo forte anelito alla pace, e servizio militare. Gli *Acta martyrum* ci mostrano in effeti i ranghi legionari pieni di cristiani: alcuni di loro, è vero, si scoprivano proclamando il loro rifiuto di qualunque forma

---

[2] Franco Cardini, *Alle radici della cavalleria medievale*, Florencia, 1981.

di violenza o la loro impossibilità di ossequio assoluto all'autorità statale che avrebbe coinciso con una forma di idolatria (*christianus sum, non possum militare*). Ma si trattava di una sia per eroica minoranza —è quella legittimata da scritti come il *De Corona* di Tertuliano— che le autorità ecclesiastiche, specie dopo che alla fine del IV secolo il cristianesimo era divenuto religione di stato, si guardavano bene dall'appoggiare e dal sostenere.

Fra IV e V secolo, la necessità di difendere i confini dell'impero ormai cristiano dalle ricorrenti minacce delle popolazioni barbariche aveva determinato une vera e propria sacralizzazione degli eserciti imperiali — come di ogni altra cosa che concerneva l'imperatore, dalla sua persona alle sue insegne ai suoi palazzi alla sua cancelleria— alla quale si era risposto, da parte soprattutto di alcuni ambienti cristiani più rigoristi, con rinnovati dubbi sulla legittimità da parte del fedele di portar le armi. A dissipare questi dubbi, fondando nel contempo una teologia della guerra cristiana che sarebbe rimasta basilare nei secoli successivi e avrebbe alimentato anche il dibattito giuridico, aveva contribuito Aurelio Agostino con la sua distinzione tra «guerre giuste» e «guerre ingiuste» e la dichiarazione ferma ed esplicita che il cristiano poteva con piena serenità prender parte alle prime. Tuttavia il *bellum iustum* («guerra giusta») non è affatto un alibi per consentire e legittimare qualunque tipo di guerra, bensì —al contrario— un modo per circoscrivere con precisione i pochi casi nei quali il cristiano può far legittimo ricorso alle armi. La guerra giusta non può corrispondere allo scatenarsi della violenza: essa dev'essere invece un'opposizione della forza ben ordinata alla violenza, teso al fine d'impedire che essa travolga i più deboli e ponga l'ingiustizia al di sopra della giustizia. Male in ogni caso, però «male minore» rispetto all'imporsi dell'ingiustizia, la guerra giusta ha bisogno, per esser tale, di tre connotati di fondo: dev'esser difensiva e aver come unico scopo la riparazione dell'ingiustizia; deve esser stata dichiarata da un'autorità ufficialmente constituita e riconosciuta e non fondarsi pertanto su alcum personale arbitrio; suo scopo finale dev'essere la restaurazione d'una pace rischiarata da autentica giustizia. Che il cristiano dovesse essere sempre e comunque uomo di pace e portatore di pace, anche quando maneggiava le armi, era un principio di ardua attuazione pratica ma sul quale Agostino non transigeva; e alla fine del XIII secolo Guillaume Durand vescovo di Mende, dando nel suo *Pontificale* una definitiva forma a quell'*adoubement* cavalleresco che —cerimonia d'origine quasi certamente precristiana e comunque laica— stava ormai definitivamente assumendo la forma liturgica del «sacramentale», poneva sulle labbra del celebrante appunto una citazione agostiniana che avrebbe dovuto servire al cavaliere novello da viatico: «Sis miles pacificus».

Che il guerriero cristiano dovesse esser *pacificus* non coinvolgeva soltanto lo scopo delle guerre che egli avrebbe dovuto combattere, e nelle quali egli

avrebbe dovuto tendere anzitutto al conseguimento d'una pace che non poteva essere però una pace qualunque, bensì una pace giusta. Nessuno avrebbe potuto esser *pacificus* se non adottando anche nel combattere la guerra un atteggiamento adequato: vale a dire scevro d'inutile violenza, privo di sentimenti d'odio e di vendetta, attento a non compier mai scelte che potessero tradursi in un disagio per i deboli e i violenti. Con ciò Agostino fondava la problematica essenziale al futuro diritto di guerra: la distinzione cioè fra lo *ius ad bellum* (il diritto che prendre in esame le ragioni per cui si scende in guerra) e lo *ius in bello* (quello che esamina il comportamento da tenere durante i conflitti).

La meditazione sullo stato d'animo con il quale il guerriero cristiano poteva combattere, mirando ad escludere che vizi, desideri e passioni umane lo padroneggiassero, ha occupato una buona parte della letteratura mistico-allegorica medievale e —attraverso Bernardo di Clairvaux, Raimondo Lullo, Caterina da Bologna, Bernardino da Siena— è giunta fino al cattolicesimo della Controriforma e oltre. Essa ha tratto origine da un celebre passo di Paolo di Tarso relativo alle *arma lucis* e in particolare al «gladio dello Spirito, che è la Parola di Dio» (*Ephes.*, 6, 17): una metafora che ha aperto l'inmenso spazio medievale relativo alla lettura allegorica delle armi e alla lotta fra vizi e virtù come *psychomachia, pugna spiritualis*. Tra la fine del IV e i primi del V secolo Prudenzio aveva tradotto nella sua *Psychomachia* una celebre immagine dei *Sette contro Tebe* di Eschilo, poi ripresa dalla *Tebaide* di Stanio, in termine allegorici: gli eroi schierati all'assalto e alla difesa di una Tebe divenuta ora simbolo dell'anima si erano trasformati nei Vizi e nelle Virtù cristiane, e la lotta del fedele per restar puro e salvare, con l'anima, la vita eterna era descritta con gli accenti della poesia epica. Lungo tutto il medioevo affreschi, sculture e versi di poemi epici riprenderanno il tema della lotta dei vizi contro le virtù come sola e vera guerra del cristiano, della quale le guerre materiali non possono che esser metafora; nella prima metà del XII secolo Bernardo di Clairvaux, nel suo *Liber de laude novae militiae ad milites Templi*, riprenderà questa metafora e la renderà più ardita applicandola alla lotta contro gli infedeli per sostenere che la soppressione di uno di essi, piuttosto che *homicidium*, potrebbe definirsi *malicidium* poiché il pagano che con le armi mira a opprimere la Cristianità altro non è se non un attivo sostegno del male nel mondo.

Ma tra V e XI secolo la guerra fu in realtà ben altro che un bel torneo tra Vizi e Virtù; e guerrieri ebbero ben altro a cui pensare che l'edificante idea secondo la quale il loro maneggiar le armi altro non sarebbe stato se non il simbolo esteriore della lotta tra bene e male che si combatteva nel loro animo. Il tipo di guerra inaugurato dalle migrazioni dei popoli germanici e uraloaltaici fin nel centro d'Europa, maturato nel ferreo periodo delle incursioni normanne, ungare e saracene dei secoli IX-X e giunto ai feroci

scontri fra armati dei secoli X-XI in una Cristianità nella quale i pubblici poteri erano polverizzati mentre l'uso invalso del combattere a cavallo e di vestire pesanti corredi di ferro avevano fatto diventar la condizione del guerriero un privilegio legato alla disponibilità di beni economici oltre che alla forza e al coraggio, era ben altro che l'ordinato *bellum* dei romani: era ormai *werra*, *guerra*, tumultuoso scontro di gente imbarbarita e crudele; e l'ambiente —si pensi all'inselvatichirsi del paesaggio nei secoli VI-IX dovuto in parte alla crisi demografica, al devastante aumento delle piogge, al susseguirsi di annate agrarie cattive con la necessaria conseguenza delle carestie, alla labilità psicologica che questo crescere di cattive condizioni di vita e di carenza di sicurezza comportava facendo nascere un po' dappertutto voci di cataclismi e di apparizioni demoniache, riferiteci dalle cronache— sembrava rendersi complice di questo panorama di violenza e di orrore.

Gli uomini son divenuti come lupi contre lupi, essi si divorano al pari al quel che fanno i pesci nel mare. Frasi di questo genere riempiono gli atti dei sinodi ecclesiastici fra X e XI secolo. La «gioia della guerra», come l'avrebbero cantata i più truci fra i poemi epici —per esempio il *Raoul de Cambrai*— e anche trovatori e trovieri che amavano tingere dei colori del sangue i fiori e i prati del loro dolce maggio, era ormai una carneficina irrispettosa di limiti e di divieti. Tutta la documentazione del tempo ci conferma i racconti dei poeti, che saremmo forse altrimenti portati a considerare iperbolici, e non ci sono soltanto gli scudi spezzati, gli usberghi di maglia di ferro tagliati fino alla carne viva, le figure umane spaccate fino alla sella dei loro cavalli, i crani sfondati dai fendenti e gli arti che volano spiccati dal busto. Ci sono anche e forse soprattutto le sofferenze dei *pauperes*, dei deboli: le violenze alle donne e ai bambini, i villaggi incendiati, i raccolti distrutti, le chiese e i monasteri violati con furore sacrilego.

Verso la fine del X e i primi dell'XI secolo, quando ormai le incurzioni barbariche si erano esaurite e grazie al miglioramento climatico e alle più positive condizioni demografiche e sociali l'Europa occidentale cominciava a risvegliarsi da un lungo torpore, cominciò ed apparire chiaro che le guerre endemiche sarebbero state il principale ostacolo allo sviluppo ormai avviato. E, in mancanza di forti poteri centrali, fu la Chiesa a imporre nuovi rapporti e addirittura la nascita di una nova etica attraverso i concili e l'organizzazione di leghe che consentirono lo svilupparsi del movimento della *Pax* e della *Tregua Dei*.

Dalla «pace di Dio» alla «guerra santa»

Il *miles* dell'XI secolo aveva quasi tutti i requisiti che gli avrebbero permesso di lì a poco di dirsi «chevalier». La protezione del suo *senior*, del *dominus*, gli forniva i mezzi finanziari non indifferenti per armarsi: ed egli

ricambiava tale protezione con la *fidelitas* vassallatica, un rapporto complesso, suscettibile di esser considerato giuridicamente ma comprensibile anzitutto attraverso un preciso codice mentale di cui sono testimonianza le *chansons de geste*. Il *miles* montava il suo grande cavallo da guerra e disponeva di armi pesanti d'offesa e di difesa formidabili per quegli anni: il grande scudo «a mandorla», l'elmo conico fornito di protezione per il naso, il lungo usbergo lavorato in anelli di ferro strettamente allacciati fra loro che s'indossava su una lunga camicia di ruvida stoffa o di cuoio, la lunga spada a due tagli, la pesante asta; il suo cavallo aveva zoccoli ferrati e alta sella fornita di staffe, il che offriva al cavaliere una stabilità prima ignota[3]. Quando il *miles* entrava nel *comitatus*, nella *Gefolgschaft* dei guerrieri riuniti attorno a un *senior*, insieme con le armi riceveva forse anche una sorta d'iniziazione ritualmente concepita. Tutte queste cose —dall'armamento alle tecniche di battaglia alle tracce dei gesti di fedeltà e di solidarietà a un complesso universo immaginario che si riflette sulle insegne degli scudi— si vedono molto bene in quel documento d'eccezione che è la «tappezzeria della regina Matilde» conservata nella città normanna di Bayeux.

Aveva quasi tutto, il *miles* dell'XI secolo, per potersi dire «chevalier». Gli mancava solo la «chevalerie»: gli mancava cioè non tanto la solidarietà di gruppo, il fiero senso di appartenenza a una *élite* guerriera, quanto un'etica nuova basata sul rispetto della volontà di Dio (e quindi sull'ossequio alla Chiesa) e sulla difesa dei *pauperes*, cioè dei deboli e degli oppressi. Al contrario, i troppo frequenti scontri fra i *domini* e i loro accoliti si traducevano di solito in aspre sofferenze proprie degli inermi, in corse alla distruzione e al massacro che impedivano la ripresa d'una vita civile ed economica prospera quale invece —dopo le depressione dei secoli precedenti— sembrava ormai possibile a partire dalla fine del X secolo grazie a un consistente miglioramento climatico che aveva favorito un rinnovato espandersi demografico, l'inizio di campagne di disboscamento e di bonifica, la messa a coltura di nuovi spazi, le fondazione di nuovi centri demici, l'animazione di strade e di mercati.

Per cogliere appieno i frutti di questo generale positivo miglioramento ocorreva la pace: ma il polverizzarsi dei poteri centrali che aveva caratterizzato i secoli IX-X faceva si che mancassero o fossero impotenti quei sovrani ai quali incombeva l'obbligo di imporre *iustitia* e *pax*. Furono a partire dalla Francia centrale e meridionale i vescovi, riuniti in sinodi e appoggiati dalla potente congregazione benedettina de Cluny, a organizzare le comunità e gli stessi *domini* disposti a aderire al loro programma e a imporre un nuovo tipo di pace che veniva diffusa e fatta rispettare attraverso la formazione di apposite «leghe» armate. Si stabilirono quindi la *pax Dei*, che proteggeva

---

[3] F. Buttin, *Du costume militaire au Moyen Age et pendant la Renaissance*, Barcelona, 1971.

particolari categorie di persone (chierici, mercanti, pellegrini, inermi in genere) e di luoghi (santuari, monasteri, mercati) a la *tregua Dei*, in forza della quale si vietava come cosa sacrilega il combattere in certi periodi dell'anno (l'avvento, la quaresima) e addirittura della settimana (della sera del giovedì sino al lunedì). I «sinodi di pace» dettarono anche dettagliate norme di comportamento per quei *milites* che avessero voluto convertirsi ai nuovi ideali: in tali norme sta il nucleo di quella che, tra XI e XIII secolo, sarebbe stata codificata dalla letteratura trattatistica, dalle *chansons* e dai romanzi come «etica cavalleresca». La Chiesa di Roma, ormai caduta nelle mani di un gruppo di riformatori ispirati da uomini come Ildebrando di Soana (poi papa Gregorio VII) favoriva ormai un nuovo tipo di *conversio* dei guerrieri: anziché deporre le armi e chiudersi in un monastero, come fino ad allora era accaduto, essi dovevano mantenere il loro posto nel mondo e adoperarsi per la vittoria dei programmi di pace. Chi non accettava tali programmi era un *tyrannus*; chi li violava un *effractor pacis*: contro tali categorie si scatenavano durissime campagne militari repressive. Infine, nel novembre 1095, chiudendo un sinodo a Clermont in Alvernia, papa Urbano II —discepolo fedele e successore diretto di Gregorio VII— lanciava all'aristocrazia guerriera francese un mònito poi raccolto un po' in tutta Europa: chi aveva fino ad allora vissuto da ladrone, martoriando i fratelli in Cristo, poteva ora recarsi in Oriente dove i cristiani erano minacciati dai musulmani e impegnare contro gli infedeli le sue energie. Nasceva così, con un espediente teso a «esportare la violenza», il primo avvio di quelle che sarebbero poi state le crociate.

E' possibile che la prima crociata abbia in qualche misura favorito i sovrani di Germania, Francia e Inghilterra, liberando quei regni di alcune presenze, riconducibili al mondo feudo-cavalleresco, che in vario modo ostacolavano il processo di rafforzamento del potere centrale. Inoltre la guerra contro i musulmani, sia in Terrasanta, sia in Spagna, attirò da allora in poi un numero crescente di cavalieri —e ormai, mentre le cerimonie di *adoubement* si perfezionavano, nasceva anche una vera e propria»etica cavalleresca»— in parte disposti a sacrificarsi nel nome di Dio e per la difesa dei santuari cristiani e dei pellegrini, in parte pronti a impegnarsi in cambio della speranza di buoni guadagni sotto forma di bottino di guerra ma anche d'ingaggi mercenari. Un mercenariato occidentale, animato sopratutto dei normanni, era già fiorente nell'XI secolo e diretto verso l'impero bizantino che apprezzava i guerrieri occidentali pesantemente armati per impegnarli nella peninsola anatolica contro i turchi e li ricompensava in modo adequato. Le crociate costituirono comunque, dalla fine dell'XI secolo in poi, un'occasione nella quale si riscontrano presenti tutti i principali modi del servizio militare dell'epoca: il volontariato, il *servitum debitum* (cioè l'*auxilium*) di tipo feudale e l'ingaggio di tipo mercenario. Georges Duby ha anzi dimostrato con estrema chiarezza che la figura del «cavaliere errante» —a lungo

concepita dai medievisti come un'immagine letteraria— esisteva in effetti, e si configurava come quella del guerriero in cerca di un'*aventure* che conosceva esiti ben concreti: l'ingaggio mercenario, i premi che si potevano lucrare partecipando a giostre e a tornei (che non avevano solo un valore ludico, né si possono ritenere delle semplici occasioni di addestramento alla guerra), infine le prospettive di accasamento con dame di più alta condizione sociale.

E quindi difficile capire che cosa possa esserci stato, in realtà, dietro al fenomeno di tanti guerrieri partiti spontaneamente per una qualunque spedizione crociata: e ben presto si fecero crociate non solo in Terrasanta o in Spagna, ma anche nel nord-est europeo contro balti e slavi, e in seguito contro eretici o addirittura nemici politici del papato. In molti casi —al di là di un certo afflato religioso, in quei tempi cosa ordinaria— dovettero prevalere desiderio di *aventure* e prospettive di guadagno; ma in altri l'elemento religioso dovette in effetti giocare un ruolo fondamentale. In tale direzione, forte fu senza dubbio l'elemento penitenziale. Già dai secoli VII-VIII esisteva nella Chiesa la pratica della *peregrinatio paenitentialis*: sulla base di essa, e in analogia ad essa, molti furono i cavalieri che nelle guerre contro gli infedeli cercarono la purificazione dei loro peccati. La Chiesa riformatrice degli allievi e dei prosecutori di Gregorio VII aveva molto insistito affinché l'impegno civile e militare dei *milites* non venisse come tale meno nel momento in cui essi accettavano la *conversio*: aveva cioè insistito affinché chi voleva da allora in poi servire Dio non si chiudesse in un monastero, ma restasse in armi a difesa della Chiesa e dei suoi obiettivi. Tale pretesa era però in contrasto con le aspirazioni di quanti avrebbero voluto abbracciare una vera e propria esperienza spirituale. Dopo la prima crociata si erano creati ad esempio in Terrasanta piccoli gruppi spontanei di cavalieri che rinunziavano volontariamente a rientrare in pace e accettavano invece a restare stabilmente oltremare per difendervi i pellegrini e per assistervi. Era una scelta, questa, di tipo penitenziale, che si traduceva nella fondazione di gruppi non dissimili dalle varie *societates* a scopo devozionale o assistenziale che si stavano creando anche in Europa. Alcuni di questi gruppi attrassero particolarmente l'attenzione della Chiesa e in particolare di un mistico la personalità spirituale del quale domina l'intera Cristianità del XII secolo: Bernardo di Clairvaux. Fu grazie a lui se poté essere inaugurato un esperimento nuovo e per più versi paradossale e inquietante, quello della fondazione di nuovi Ordini monastici che, dati i loro scopi specifici- la tutela e l'assistenza dei pellegrini-avevano al loro interno, tra i *fratres* laici, dei cavalieri. Nacquero così le *militiae* di San Giovanni di Gerusalemme e del Tempio, che noi definiamo di solito Ordini religioso-militari. Per l'Ordine templare Bernardo redasse un trattato, il *Liber de laude novae militiae*, nel quale si distingueva la nuova *militia Christi* dalla vecchia *militia saeculi*

mondana e viziosa e nel quale si proponeva addirittura un significato mistico-ascetico al combattimento: veri nemici del templare erano il male e il peccato, dei quali i saraceni erano soltanto un simbolo esteriore. Questa lettura spiritualizzante della cavalleria entrò presto a far parte dei *topoi* caratteristici del genere epico-allegorico: la troviamo di nuovo in alcuni romanzi del «ciclo del Graal» e in alcune operette a carattere didascalico sulla missione cavalleresca, come il *Libro dell'Ordine di cavalleria* di Raimondo Lullo. Gli Ordini religioso-militari ebbero comunque grande successo e conobbero vasta diffusione nel corso del XII secolo: oltre al Tempio e all'Ospedale, verso la fine del secolo venne fondato in Terrasanta l'Ordine ospitaliero di Santa Maria, riservato ai cavalieri germanici (e detto perciò comunemente «Ordine teutonico»), che sarebbe stato attivo sino alla Riforma protestante nel mondo baltico-slavo, mentre in Spagna e in Portogallo la *Reconquista* determinava la nascita e lo sviluppo di numerosi Ordini quali quelli di Santiago, di Calatrava, di Alcantara, di Montesa, di Aviz. Il destino di questi Ordini fu vario: quello del Tempio —che fra XII e XIII secolo aveva sviluppato anche una densa attività economica e finanziaria— fu sciolto nel 1314 in seguito a un processo intentatogli in Francia per eresia da Filippo IV sulla base di accuse che oggi si è quasi del tutto concordi nel considerar pretestuose; quello di San Giovanni di Gerusalemme dopo la cacciata degli ultimi resti della dominazione crociata in Terrasanta, alla fine del Duecento, s'impadronì delle isole prima di Rodi e poi di Malta e, come Ordine militare provvisto di una sua valida marina, continuò per secoli a far guerra ai turchi e ai corsari del Maghreb nel Mediterraneo (oggi sopravvive come Ordine ospitaliero dipendente dalla Santa Sede); quello teutonico fu laicizzato con la Riforma protestante (per quanto ne sopravviva un «ramo» cattolico); quelli spagnoli passarono nel Cinquecento alle dipendenze della corona. Sul modello degli Ordini religioso-militari, a partire dal Trecento i sovrani dei vari regni europei presero a organizzare propri Ordini cavallereschi (perciò detti, appunto, «di corte»), quali quelli «della Stella» e «di San Michele» in Francia, «della Giarrettiera» in Inghilterra, «del Toson d'Oro» in Borgogna e così via. Famosi per i loro elaborati rituali, i loro splendidi apparati e le sontuose feste di cui erano protagonisti, questi Ordini non avevano tuttavia solo quel valore «ludico» sul quale ha insistito Johan Huizinga. Essi costituivano per i sovrani un modo per collegare strettamente a sé e alla loro dinastia le aristocrazie dei paesi che essi governavano: e infatti al loro interno si andò elaborando un nuovo concetto di cavalleria, nel quale il servizio a Dio e alla Chiesa e la difesa degli umili si associava strettamente alla fedeltà nei confronti del re. In questo modo gli Ordini «di corte» furono, per molti versi, gli ambienti nei quali si andò elaborando la nuova gerarchia burocratica che avrebbe costituito a partire dal Quattro-Cinquecento il nucleo dello stato assoluto.

La genesi che dall'Ordine religioso-militare conduce all'Ordine «di corte» è oggi da interpretarsi come parte del processo di laicizzazione della società d'*ancien régime*, poi approfonditosi dopo la Rivoluzione francese: i sovrani europei che dal regime della monarchia feudale stanno passando lentamente a quello dello stato assoluto non rinunziano a conferire un tono cristiano ai simboli e in parte anche alla sostanza della loro rielaborazione del messaggio cavalleresco, ma sostituiscono la fedeltà che il cavaliere deve alla Chiesa con un tipo nuovo di fedeltà e quindi di onore, che si deve anzitutto al re.

Intanto, la Chiesa elaborava profondamente, dal canto suo, l'idea di crociata. Per quanto non manchino fonti che hanno definito la crociata *bellum sacrum*, *proelium sanctum*[4], bisogna dire che il cristianesimo non ha mai elaborato una vera e propria teologia della «guerra santa». Nate come spedizioni per la conquista, il mantenimento o il recupero dei Luoghi Santi, le crociate non sono mai state concepite come «guerre di religione» e tanto meno si è mai inteso, per mezzo di esse, convertire con la forza gli infedeli. Se episodi del genere possono essere accaduti, essi non hanno mai ricevuto l'avallo della Chiesa. Essa ha peraltro provveduto a disciplinare rigorosamente il sistema delle imposte che le erano dovute per organizzare le diverse spedizioni crociate (le «decime») e a definire i meccanismi entro i quali la formulazione solenne del voto crociato era valida. D'altronde, a partire dalla fine del Trecento, non si sono più fatti veri e propri tentativi di rientrar da parte cristiana in possesso della Terrasanta, mentre si è rinunziato anche allo strumento della *crux cismarina*, della crociata bandita contro eretici e nemici politici del papato. L'avanzata dei turchi ottomani nelle peninsole anatolica e balcanica e la ferma determinazione delle armate turche —fra Quattro e primi del Settecento— di controllare il sud-est europeo (fin sotto le mura della stessa Vienna) e di estendere la talassocrazia della mezzaluna sul Mediterraneo fecero mutare di significato la crociata» non più guerra per la Terrasanta o per la liberazione della peninsola iberica dai «mori», ma guerra per la difesa d'Europa contro i pericoli di conquista ottomana. Fu così che, nonostante il modesto carattere delle varie spedizioni crociate in effetti realizzate e il sostanziale fallimento del movimento crociato, quello che Alphonse Dupront ha definito il «mito della crociata» ha resistito nella cultura europea fin quasi ai giorni nostri, alimentando scandali e malintesi ma anche determinando capolavori come *La Gerusalemme liberata* di Torquato Tasso[5].

---

[4] *«Militia Christi» e crociata nei secoli XI-XIII*, Milán, 1992.

[5] P. Alphandéry-A. Dupront, *La Chrétienté et l'idée de croisade*, vol. 2, París, 1954-59; A. Dupront, *Du Sacré. Croisades et pélerinages. Images et langages*, París, 1987.

Verso una nuova normalizzazione dei conflitti

Nel corso dei concili lateranensi del XII secolo, un'arma proveniente dell'Asia centrale e in grado di lanciare dardi dotati da forte potenza di penetrazione, la balestra, venne più volte interdetta: non se ne poteva far uso negli scontri fra cristiani. Eppure, il cristianissimo imperatore Federico I se ne serviva personalmente per saettare i difensori della città italiane che gli si erano ribellate e tirarli giù dalle mura. Fra Quattro e Cinquecento, analoghi maledizioni e analoghe proibizioni colpirono le armi da fuoco, che il grande poeta italiano Ludovico Ariosto definiva ordigni maledetti e abominevoli; eppure, da Luigi XII di Francia a Alfonso d'Este duca di Ferrara, i cristianissimi sovrani del Rinascimento erano tutti cultori appassionati dell'artiglieria. Non sembra del resto che i divieti ecclesiastici, dovuti a motivi etici e umanitari, funzionassero mai troppo: si pensi ai tornei, più volte proibiti dal XII secolo in poi con la minaccia di gravi sanzioni spirituali e correntemente praticati fino al Seicento.

Fra Due e Trecento la cavalleria pesante era entrata in una crisi dalla quale non sarebbe più riemersa. Tale crisi non investiva il suo prestigio né il suo mito, che sarebbero rimasti intatti nei secoli: l'»esprit de chevalerie» sarebbe giunto pressoché intatto, sia pur attraverso molteplici *revivals*, alle soglie delle Rivoluzione francese e oltre, fino a lambire la seconda guerra mondiale. Ma la funzionalità militare del cavaliere pesantemente armato, issato sull'alta sella e pronto allo scontro nel quale la sua pesante lancia èdestinata a volare in pezzi urtando lo scudo dell'avversario, se è destinata a restare nei secoli come un'immagine archetipica di coraggio e di vigore, esaurisce la sua funzione sul campo di battaglia già nel primo Trecento: la manterrà solo nei tornei. Gli arcieri che maneggiano il lungo arco «all'inglese» o il piccolo arco «siriano», i balestrieri, le milizie appiedate dei comuni italiani e fiaminghi, quindi le bombarde e gli archibugi, hanno sempre più spesso ragione del cavaliere pesante, che se vuole che la sua armatura resista ai dardi delle balestre e alle palle delle armi da fuoco èobbligato a trasformarsi in una pesante statua coperta di lastre d'acciaio: ma così facendo riduce la velocità delle sue cariche sia in termini di rapidità sia in termini di tempo (il cavallo, così carico, non ce la fa a correr veloce né a sostener la corsa per più di pochi minuti). D'altra parte, una carica troppo breve non è efficace; o se l'armatura è più pesante e quindi meno vulnerabile, il cavaliere è più lento e impacciato e pertanto più a lungo esposto ai colpi del nemico. Quando poi il gigante di ferro cade —di solito perché gli viene ucciso il cavallo—, egli diventa una specie di penoso crostaceo alla mercé delle crudeli armi da tagli dei fanti: armi pesanti, grossolane, pensate apposta per forare, per scardinare, per strappare, per schiacciare. Nella guerra cavalleresca, tra brevi scontri campali e lunghi assedi nei quali ci si intorpidiva, si moriva poco. I membri dell' «ordre de chevalerie» erano in

fondo una sorta d'internazionale guerriera che consentiva ai suoi membri di riconoscersi fratelli d'arme. Più che a uccidere, il cavaliere mirava a scavalcar l'avversario con un ben centrato colpo di lancia e quindi a farlo prigionero per trarne un adequato riscatto: durante la prigionia, che sovente era una specie di ospitalità che poteva giungere a esser cortese e sontuosa, si preparavano magari le paci e le alleanze del futuro.

Il nascere in tutta Europa di una società che già potremmo definire «borghesa» comportava d'altro canto, sotto il profilo militare, una serie di modificazioni: da un lato —como ben si vedeva nelle città comunali italiane— i ceti dei mercanti, degli imprenditori e dei banchieri divenendo classe dirigente non erano però portatori di uno stile di vita loro proprio ma soggiacevano al fascino di quello cortese-cavalleresco e ambivanco a riprodurre, nei loro palazzi cittadini e nelle loro residenze in campagna, un «genere di vita» signoriale del quale le insegne araldiche e cavalleresche, i tornei, l'ostentazione delle armi erano parte; dall'altro però essi avevano i loro affari da curare e non intendevano comprometterli per darsi alle periodiche, frequenti spedizioni militari che l'uso di quel tempo richiedeva.

Questa situazione fu la principale fra le cause per cui l'Europa tre-quattocentesca si andò empiendo di «compagnie» di mercenari: si trattava di vere e proprie società, per molti versi alquanto simili alle società commerciali. I capi delle compagnie di mercenari offrivano ai vari governi dei paesi in lotta i loro servigi con un sistema *tout compris*: le compagnie avevano armi ed equipaggiamenti loro, sempre pronti e in più o meno buono stato di efficienza. Il fatto però che esse fossero mercenarie e che quindi combattessero —un paradosso?— per vivere, comportava alcuni problemi: primo, era loro interesse prolungare i conflitti perché far pace significava, per loro, restare senza lavoro; secondo, le loro battaglie non potevano mai esser conclusive in quanto essi miravano concordemente a risparmiare uomini e mezzi; terzo, in tempo di pace le compagnie mercenarie disoccupate si trasformavano in temibili gruppi di briganti, ragione questa per cui i vari governi preferivano prolungare indefinitamente le guerre e mantenere al loro servizio e al loro stipendio i mercenari anche se non ne avevano bisogno per evitare o attutire i rischi di permetter loro di circolare liberi ma privi di danaro e quindi pericolosi. L'endemica guerra mercenaria era quindi paradossalmente, fra Tre e Quattrocento, il prezzo da pagare per uno sviluppo abbastanza sano e sicuro della società civile. D'altronde, non bisogna dimenticare che quel periodo fu caratterizzato da una crisi profonda —prima sociale ed economica, poi anche demografica a causa delle ricorrenti epidemie di peste dal 1347-48 in poi-: le guerre venivano a inserirsi in questo contesto già sconvolto e sembravano quindi molto più micidiali di quanto in realtà non fossero. Ciò si vide bene nella lunga guerra tra Francia e Inghilterra, detta «dei Cento Anni»: una guerra endemicizzata, ricca di tregue e di episodi militari minori nonché di rivolte e di episodi di malessere

sociale (le *jacqueries* in Francia, i «ciompi» nell'Italia centrale). Una guerra che in sé non era troppo distruttiva, ma che causava malessere continuo e distruzioni a catena; una guerra dalla quale una notevole parte dell'Europa uscì spossata (anche i fallimenti a catena delle banche fiorentine verso il 1345-46, con i problemi che seguirono, furono causati dalla «Guerra dei Cento Anni»)[6].

Si può dire comunque che sotto il profilo militare il medioevo fu decisamente superato solo quando si riuscì a disciplinare il servizio militare tanto dei nobili quanto dei non-nobili precisandone i caratteri e fissandone con chiarezza i livelli retributivi. In questo senso, il primo decisivo passo verso la creazione di armate professionistiche permanenti —un necessario supporto allo stato moderno— fu compiuto in Francia verso la fine della troppo lunga guerra contro l'Inghilterra. Nel 1445 Carlo VII poneva decisamente da canto i vecchi strumenti della leva feudale, il *ban*, e di quella generale, l'*arrière-ban*, e organizzava una quindicina di *Compagnies d'ordonnance* composta ciascuna di cento «lance». La «lancia» era un'unità di combattimento che subiva comunque delle variazioni nel numero dei componenti e nel dispositivo organico di tempo in tempo e di paese in paese. Comunque, l'unità detta *lance fournie* contava sei uomini a cavallo dei quali un guerriero vero e proprio, tre accoliti armati e due inservienti. Da allora si cominciò a designare i cavalieri pesanti come *gens d'armes*. Nella *Compagnie d'ordonnance* la nobiltà francese tra medioevo ed età moderna riuscì per qualche tempo ad armonizzare il vecchio ideale cavalleresco della «fratellanza d'arme» con le nuove esigenze del servizio gerarchico e della fedeltà alla corona. Meno felice fu, sempre in Francia, il tentativo del reclutamento parrocchia per parrocchia di un certo numero di specilisti del tiro con l'arco, detti *francs-archers*. Anche in Germania, più o meno nello stesso periodo, mentre la nobiltà e i ceti cavallereschi si riunivano in gruppi ben gerarchizzati e organizzati in compagnie il cui principale scopo era l'indizione di tornei, i popolani si aggregavano in corpi di «franchi tiratori». Nicolò Machiavelli sostiene che l'incapacità di dar vita a milizie cittadine che liberassero i governi dal peso dei mercenari fu una delle principali cause della debolezza di stati come Firenze: una debolezza che, nel caso fiorentino, condusse ai primi del Cinquecento alla perdita della libertà.

Intanto, man mano che avanzava la cultura umanistica, si andava riscoprendo quella che i romani chiamavano *disciplina militaris*: l'arte della guerra, che nell'antichità aveva dato luogo a una vera e propria trattatistica, tornava ora in auge sotto forma di un insieme di scritti nei quali in verità si parlava, contemporaneamente, di tattica, di strategia, di poliorcetica e de

---

[6] Philippe Contamine, *La guerre au moyen-âge*, París, 1980; Idem, *Guerre, état et société à la fin du Moyen Age*, París, 1972; Franco Cardini, *Quell'antica festa crudele*, Milán, 1987.

principî etici connessi con il guerreggiare e quindi con lo spirito della cavalleria. Scritti di questo genere erano l'*Arbre des batailles* di Honoré Bonet, l'*Art de chevalerie* di Christine de Pisan e le biografie (veri e propri esempi di «agiografie cavalleresche») di Guglielmo il Maresciallo, del Boucicault e di Bayard. Quel che comunque è importante è che, attraverso questa trattatistica dai contorni non sempre precisi, stava emergendo in realtà la riflessione sul diritto internazionale di guerra. La prima età moderna fu caratterizzata difatti da una serrata attività giuridica relativa ai conflitti, che ebbe come risultato ultimo la frammentazione del concetto agostiniano di «guerra giusta» sostituito da quello di «guerra convenzionale», legittima nella misura in cui dichiarata secondo forme giuridiche corrette e condotta secondo norme accettate da entrambe le parti in conflitto. Ma l'etica cavalleresca restava il lievito sottostante alla sistemazione giuridica della guerra; e in questo senso tale alta eredità medievale rappresenta ancor oggi il fondamento dell'apparato giuridico internazionale volto e regolare e a limitare le guerre.

GUERREROS CAMPESINOS Y LIBERTADES CAMPESINAS EN LA EDAD MEDIA

PAUL FREEDMAN
(Vanderbilt University - Estados Unidos)

Al caballero medieval lo definía su habilidad de guerrero a caballo. El hecho de que el campesino fuese incapaz de luchar con eficacia era un correlato del modelo de los tres órdenes de la sociedad en que el papel del campesino era trabajar y sostener a los nobles y al clero. Sin embargo, la incompetencia militar de los soldados rurales era más que un problema de mera función. Así, como era impensable que el caballero trabajara con sus manos, lo mismo ocurría con relación a la idea de que el campesino fuese guerrero, o si se lo concebía, este pensamiento perturbaba profundamente. El campesino representaba la antítesis de los ideales caballerescos. La literatura, el arte, los dichos populares y aun la ley le atribuían una falta de valentía que acompañó a otras señales de una inversión de la caballería, tales como la fealdad, la deformidad y la avaricia. En los romances franceses, los campesinos son con frecuencia grandes y deformes, pero en el peor de los casos más hoscos que peligrosos. Los grotescos campesinos en el *Yvain* de Chrétien y en *Aucassin et Nicolette* luchan pero resultan ser inofensivos, incluso inútiles[1]. En *Claris et Laris*, los *vilains* que observan la cámara en que Laris está cautiva, tienen quince pies de altura, dientes que semejan los de salvajes jabalíes, ojos de fuego, uñas como serpientes y rostros de lobos. Sin embargo, a pesar de que podría decirse que parecen diablos, no son guardianes realmente eficaces[2]. En la literatura germana (en *Ruodlieb* y *Parzifal*, por ejemplo), también es común el espantoso pero inofensivo campesino[3].

---

[1] Micheline de Combarieu, «Image et representations du vilain dans les chansons de geste (et dans quelques autres textes médiévaux)», *Sénefiance*, 5, 1978, pp. 11-16

[2] *Li romans de Claris et Laris*, ed. Johann Alton, Tubinga, 1884, líneas 8.371-8.386, pp. 226-227.

[3] David Ronald Lacey Heald, «The Peasent in Medieval German Literature: Realism and Literary Traditionalism, c. 1150-1400», Doctoral Dissertation, University of London, 1970, pp. 33-38.

Temas Medievales, Nº 4, Buenos Aires, 1994

Aun estando armado, el campesino convencional del arte y la literatura no representó una amenaza al orden caballeresco. El arma iconográfica del campesino era una maza pesada, símbolo de la fuerza vulgar e ineficaz. De igual manera, el salvaje de los bosques y otros extraños seres imaginarios llevaban una maza y eran más tímidos que belicosos, a pesar de su apariencia aterradora[4]. Un decreto de paz, promulgado en 1152 por Federico Barbarroja, prohibía a los campesinos portar lanzas o espadas[5]. Una ordenanza bávara de 1244 permitía a los rústicos poseer algunas armas para proteger sus hogares pero dicha ordenanza también se preocupó por regular minuciosamente qué armas podían llevar consigo los campesinos al mismo tiempo que limitó los colores y la calidad de sus ropas para evitar cualquier imitación del traje caballeresco[6].

Por más ineficaces que pudieran ser, a los campesinos no se les atribuía un temperamento pacífico. De acuerdo con la opinión señorial y burguesa, se enredaban en constantes disputas usando manos y dientes más que espadas. Además, a diferencia del carácter pendenciero de los caballeros, sensibles a los desaires a su honor, los campesinos peleaban entre sí como consecuencia del vicio de embriaguez que se les atribuía. El hecho de que los campesinos carecieran de autocontrol estaba supuestamente demostrado por su glotonería y desatinada violencia. Uno de los temas favoritos del arte y la poesía germana era el casamiento campesino, una ocasión cómicamente festiva que inevitablemente degeneraba en una violencia desatada al azar a causa del excesivo consumo de comida y bebida[7].

El campesino está más asociado al arado que a la espada. En el ciclo de los poemas didácticos del siglo XIII conocido como *Seifried Helbling*, un infeliz campesino que sirve a disgusto en el ejército de su señor, ruega ser autorizado para regresar a su tierra y arar lo que le pertenece[8]. Ottakar de Estiria, autor de una historia rimada de su región (escrita en las primeras décadas del siglo XIV), ridiculizó la insensatez del abad de Admont al convocar a campesinos para su ejército, cuando el lugar de ellos estaba en los campos y en otras actividades útiles e innnobles[9].

---

[4] John Block Friedman, *The Monstrous Races in Medieval Artand Thought*, Cambridge, 1981, pp. 32-34, 157 y 200.

[5] Günther Franz (ed.), *Quellen zur Geschichte des deutschen Bauernstandes*, Darmstadt, 1974, nº 83, p. 222.

[6] *Ibid.*, nº 122, pp. 326-328.

[7] Edmund Wiessner, *Der Bauern Hochzeitsschwank: Meier Betz und Metzen Hochzit*, Tubinga, 1956; Keith P. F. Moxey, «Sebald Beham's Church Anniversary Holidays: Festive Peasants as Instruments of Repressive Humor», *Simiolus*, 12, 1981-1982, pp. 107-130.

[8] *Seifried Helbling*, ed. J. Seemüller, Halle, 1886, I, vv. 826-829.

[9] Ottokar von Steiermark, *Reimchronik*, MGH Deutsche Chronokon V, 1, Hannover, 1890, líneas 26.176-26.193.

Por grandes y horripilantes que apareciesen en la literatura, se suponía que los campesinos no eran buenos soldados. En realidad, no sólo no estaban entrenados en el complejo arte de la lucha armada, sino, convencionalmente, eran considerados cobardes y proclives de evitar la guerra. Las mismas condiciones que determinaba su inclinación hacia la bebida (fatiga, vómitos) —su robustez y su emblemático apego a lo corporal— los hacía incapaces de sacrificios o coraje. Los caballeros eran representados como inmunes a los reclamos del cuerpo, impelidos por el honor hacia las hazañas y el desdén a la comodidad, el sueño o el apetito. La personificación inexcusable del campesino lo presentó también como incapaz, según se suponía, de enfrentar el peligro o hacer sacrificios en nombre del honor. El *topos* de la cobardía campesina era exigido para dar consistencia ideológica al modelo de los *tres órdenes*. Obviamente, si los campesinos podían cuidar de su propia defensa, la necesidad de una protección caballeresca desaparecía. Es más, en Francia, Cataluña y Hungría, los mitos de algún acto pasado de cobardía campesina eran utilizados para explicar los orígenes de la servidumbre. Conservadas en la legislación y en los comentarios legales, existían declaraciones que justificaban la heredada privación de la libertad haciendo referencia a la negligencia militar en el pasado: fracaso en auxiliar a los ejércitos de Carlomagno en Francia y Cataluña, ausencia ante la convocatoria militar por la llegada de los hunos a Hungría[10].

Sancho Panza, el modelo del campesino envuelto inadecuadamente en una aventura militar, en este aspecto al menos, tiene una dilatada tradición. Sin embargo, en España, durante los siglos medievales, existieron caballeros de *status* social no noble, los *caballeros villanos* cuyos derechos y deberes como guardias de los asentamientos fronterizos dieron a la Castilla medieval mucho de su carácter particular y sus rasgos sociales[11]. En Alemania, los *ministeriales*, hombres de nacimiento servil, sirvieron en los círculos más altos del poder político y militar. Particularmente en la baja Edad Media, en una época de mercenarios de origen humilde y guerras campesinas, las infanterías suiza y husita eran formidables, capaces de vencer compañías armadas como lo demuestran las numerosas derrotas de Carlos el Atrevido al final de su carrera.

---

[10] Henri Lemaître, «Le refus de servage d'ost et l'origine du servage», *Bibliothèque de l'Ecole des Chartres*, 75, 1914, pp. 231-238; J. Szücs, «Theoretical Elements in Master Simon of Keza's *Gesta Hungarorum* (1285 A. D.)», *Etudes historiques hongroises*, 1975, pp. 257-280; Paul Freedman, «Cowardice, Heroism and the Legendary Origins of Catalonia», *Past & Present*, 121, Noviembre 1988, pp. 3-28.

[11] María del Carmen Carlé, *Del concejo medieval castellano-leonés*, Buenos Aires, 1968; Carmela Pescador del Hoyo, «La caballería popular en León y Castilla», *Cuadernos de Historia de España*, XXXIII-XL, Buenos Aires, 1961-1964; James F. Powers, *A Society Organized for War: The Iberian Municipal Militas in the Central Middle Ages, 1000-1284*, Berkeley, 1988.

El hecho de que la imagen de la debilidad campesina y la incompetencia bélica no concordara firmemente con la realidad social, provocó un número de reacciones de observadores contemporáneos y variaciones en los usos dominantes de la historia y la literatura. Por un lado, los escritores procuraron constituir en un modelo establecido algunos acontecimientos, tal como el levantamiento campesino francés de 1358, la *Jacquerie*. Froissart, al escribir varias décadas después del hecho, relató anécdotas de las atrocidades campesinas pero atenuando su habilidad militar. En contraste con los ejércitos del conde de Foix y el duque de Orléans convocados para reprimirlos, se describe a los campesinos desdeñosamente como «villains noirs et petits et mal armés». Todo esto concuerda con lo convencional pero difiere de la *Crónica* de Jean le Bel, fuente principal de Froisssart. Jean escribió acerca de la Jacquerie como un testigo contemporáneo horrorizado. Su descripción de los campesinos como una turba incontenible fue transformada en la versión de Froissart en un relato despectivo escrito décadas después de los hechos con un estado de ánimo más sereno y con menos temor[12]. Froissart, de un plumazo da cuenta, con escarnio carnavalesco, del terrorífico espectáculo de las turbas campesinas armadas, mientras que el tono crispado que encontramos en Jean le Bel podría ser también propio del relato de la rebelión inglesa de 1381 en el primer libro de John Gower, *Vox Clamantis*. En este caso, la chusma que invadió Londres es asimilada a varios animales domésticos y salvajes: asnos, perros, puercos, ranas, moscas[13].

Las transformaciones en las respuestas de los escritores a esta reciente intrusión de los campesinos desde el reino de Démeter hasta el de Marte indica temor y odio pero también algún grado de admiración. Lo que había sido impensable en el siglo XVI, se convirtió en tema de mordaces sátiras y en canciones folklóricas que elogian el heroísmo de los campesinos, capaces de defender su libertad con las armas. Así como muchos otros temas asociados a la representación de los rústicos, la imagen de guerreros campesinos hacia fines de la Edad Media experimentaría una tendencia hacia extremos de alabanza y reproche a medida que se hacía cada vez más insostenible la idea de un beneficio recíproco. También, en la medida en que los campesinos comenzaron a ser considerados como una amenaza inminente, su supuesta incompetencia militar dio paso a un conjunto de imágenes más feroces.

---

[12] Marie-Thérèse de Medeiros, *Jacques et chroniqueurs*, París, 1979, pp. 30-67, especialmente p. 59.

[13] John Gower, *Vox clamantis*, G. C. Macaulay (ed.), *The Complete Works of John Gower*, Oxford, 1902, vol. IV, pp. 22-81.

Hubo diversos medios para denunciar las pretensiones campesinas al *status* militar, aparte de la simple ridiculización. Quizás el relato más conocido de las consecuencias fatales de un rústico que busca convertirse en caballero es el poema germano de fines del siglo XIII *Helmbrecht* en el que un joven campesino se marcha para hacerse caballero, dejando de lado la defensa hecha por su padre del arado como su instrumento apropiado. Helmbrecht se transforma en caballero-ladrón y aterroriza la campiña, imitando constantemente con torpeza los atributos externos de la caballería[14]. Más que pelear por cuestiones de honor busca reñir por pretextos absurdos; trata de lucir el atuendo de un caballero, pero el resultado es de un cómico mal gusto. Helmbrecht, por supuesto no puede ser un verdadero caballero y llega a un mal fin, tullido y luego asesinado mientras su padre lo contempla con macabra satisfacción. Es importante destacar, sin embargo, que Helmbrecht no es retratado como un inepto cuando lucha con armas caballerescas. El es tan competente como cualquiera para realizar actos violentos. A la vez que es ridículamente desafortunado al imitar las costumbres caballerescas o la vestimenta, es en verdad capaz de hacer carrera combatiendo. Su padre señala sentenciosamente que uno no puede ir contra el propio *orden*, pero ésta es una cuestión más moral que práctica.

En Alemania, donde había tanto soldados campesinos como *ministeriales*, la denuncia de la ambición campesina describía una situación real y provocadora. El predicador franciscano Berthold von Regensburg instruía que «aun cuando ustedes deseen convertirse en caballeros, deben ser campesinos y cultivar para nosotros trigo y vino», preguntando melancólicamente «pues ¿quién guiaría entonces el arado si todos ustedes fuéseis señores?»[15]. Esta reacción ante los intentos de socavar la teoría de los órdenes sociales recíprocos, era una entre muchas de las condenas que caían sobre los campesinos de los siglos XIII y XIV cuando intentaron ascender socialmente a través del servicio de las armas[16].

Una segunda área en la que se manifiesta el nivel de la habilidad campesina con las armas está constituida por los relatos de los levantamientos de la Baja Edad Media y la guerra campesina alemana de 1525. Respecto de esta última, no ha sobrevivido nada que se asemeje a un relato compasivo. En cambio, se han hecho esfuerzos para descubrir los motivos

---

[14] Wernher de Gartenaere, *Helmbrecht,* ed. Ulrich Seelbach, Nueva York, 1987.

[15] *Berthold von Regensburg: Vollständige Ausgabe seiner Predigten*, ed. Franz Pfeiffer, Viena, 1862, vol. I, p. 14.

[16] Otros ejemplos germanos: «Büch der Rügen», ed. Theodorvon Karajan, *Zeitschrift für deutsches Altertum*, 2, 1842, pp. 86-88; *Die poetische Bearbeitung des Buches Daniel*, ed. Arthur Hübner, Berlín, 1911, líneas 2.716-2.720; Seifried Helbling VIII, línea 302; Hugo von Trimberg, *Der Renner*, ed. Gustav Ehrismann, Tubinga, 1908, vol. I, líneas 1.465-1.564.

y justificaciones de los rebeldes campesinos en Cataluña e Inglaterra[17]. Para el caso de Alemania, alguna idea de los ejércitos campesinos y de su liderazgo es ofrecida por las crónicas y por una masa de efímeras exhortaciones y de profecías impresas (*Flugschriften*). Una extendida justificación a la resistencia armada se da en una de estas *Flugschriften*, *Andie Versammlung gemeiner Bauerschaft*, que defiende la autoridad política legítima del campesinado, respaldándolo con una confianza no sólo en la protección de Dios sino también en la fuerza de las armas movilizadas por los rebeldes[18]. Tales fuentes nos cuentan más sobre las demandas de los campesinos y su trasfondo ideológico que acerca de su reputación militar. Como en el caso de la *Jacquerie*, la tendencia de los ejércitos campesinos era desmoronarse una vez que la ventaja de la sorpresa terminaba y cuando se enfrentaban con un ejército organizado de nobles.

La evidencia más clara de complacencia campesina por sus hazañas de armas provienen de aquellas regiones de Europa en que las comunidades rurales libres defendían con cierto éxito sus reclamos de libertad recurriendo a las armas. En los valles privilegiados como Andorra (frecuentemente aislados), los habitantes rurales podían conservar un grado substancial de auto-gobierno y *status* libre en medio de un régimen de poder señorial, pero poco se sabe —excepto en una fecha posterior— de la autoconcepción de la mayoría de estas comunidades, protegidas por acuerdos como el famoso *pariatge* de 1278 entre el conde de Foix y el obispo de Urgell sobre Andorra[19]. Más tarde, la historiografía elaboraría los orígenes legendarios de Andorra, rastreando sus derechos hasta la expedición de Carlomagno y un supuesto privilegio de Luis el Piadoso garantizando la igualdad de los habitantes de los valles[20]. Sin embargo, en lo que atañe a las justificaciones medievales de la libertad campesina que hacen referencia a su bravura campesina y a su valor militar, debemos indagar en otra parte, en regiones donde tales derechos se defendían en batalla.

---

[17] Paul Freedman, *The Origins of Peasent Servitude in Medieval Catalonia*, Cambridge, 1991, pp. 179-202; Steven Justice, *Writing and Rebellion: England in 1381* (en prensa).

[18] *An die Versammlung gemeiner Bauerschaft: Eine revolutionäre Flugschrift aus dem Deutschen Baurnkrieg (1525)*, ed. Siegfried Hoyer, Leipzig, 1975, especialmentelas pp. 105-106 y 109.

[19] Editado recientemente en *Cartulari de la Vall d'Andorra, segles IX-XIII*, ed. Cebrià Baraut, Andorra, 1988, vol. I, nº 129, pp. 307-315.

[20] Conservado en lo que era hasta hace poco la colección legal fundamental de la legislación de Andorra, Antoni Fiter i Rossell, *Manual Digest de las Valls neutras de Andorra* (compuesto en 1748, primera publicación en Andorra, 1987), cap. 7, pp. 83-85. El himno nacional de Andorra, escrito a comienzos del siglo XX, se inicia con una referencia a «Gran Carlomagno, mi padre, me libraste de los árabes» y continúa con la alabanza por la perduración de la libertad y la fe en Andorra a lo largo de once siglos.

El más famoso territorio de libertad protegido por la habilidad militar es Suiza. En un amargo vistazo a lo que se tornaría el hábito suizo de la indiferente y complaciente neutralidad, el dramaturgo Max Frisch eligió el nombre «Andorra» para una obra acerca del abandono de refugios durante la Segunda Guerra Mundial[21]. La historia de Suiza durante el período medieval y la temprana modernidad es, por supuesto, más violenta y la imagen de una feliz neutralidad a la manera de Andorra, una invención posterior.

Suiza ha producido ciclos de mitos de libertades montañesas, más instructivos acerca de románticas ideas modernas que sobre los orígenes de la *Eidgenossenschaft*. No obstante, en la Baja Edad Media, en el siglo de levantamientos campesinos en las tierras de habla germana que culmina en la gran rebelión de 1525, la imagen de Suiza como un ejemplo de libertad para el hombre común fue atractiva para los campesinos y objeto de desdeñoso pero también aprehensivo odio por parte de los señores. El sur de Alemania sufrió una fiebre de expectativas: se pensó que el ejemplo de los suizos traería aparejado el fin del dominio noble y la libertad de los campesinos suabos. El suizo representaba la destreza campesina para armarse contra los nobles y la habilidad militar de los suizos fue la más aterradora[22].

En 1499, el emperador Maximiliano I denunció a los suizos como rebeldes, paganos y de constituir una perniciosa influencia sobre los «perversos, toscos y viles campesinos»[23]. Este fue el momento de las compañías militares suizas, cuyas victorias contra Borgoña y cuya bravura en las guerras italianas señalaron el retorno de la infantería en grado máximo. La alianza de la libertad suiza con el valor militar está explícito en el recién mencionado *An die Versammlung gemayner Bauerschaft* de 1525 que alaba a los suizos que pelean por su tierra, familias y libertad y adopta un ritmo popular: «Wer meret Schwytz? Der herrengeytz!» («¿Qué es lo que hace crecer a los suizos? ¡La codicia de los señores!»)[24].

En el siglo XV y comienzos del XVI, los suizos —al menos los de los cantones rurales— se vieron a sí mismos como ejemplos de la virtud campesina contra los nobles. Canciones, obras y propaganda política constituyen lo que Guy Marchal ha titulado la «respuesta campesina», en alabanza al heroísmo

---

[21] Max Frisch, *Andorra*, Francfort, 1961.

[22] Thomas A. Brady, Jr., *Turning Swiss: Cities and Empire, 1450-1550*, Cambridge, 1985, pp. 34-42.

[23] Guy Marchal, «Die Antwort der Bauern: Elemente und Schichtungen des eidgenössischen Geschichtsbewusstseins am Ausgang des Mittelalters», *Vorträge und Forschungen*, 31, 1987, p. 757.

[24] *An die Versammlung*, pp. 87 y 118.

de la resistencia suiza a los señores que intentaban conquistarlos[25]. Los campesinos dieron respuesta a denuncias tales como la del emperador Maximiliano o los procaces ataques respecto de los suizos, formulados por el canónigo Felix Hemmerli de Zurich, quien, escribiendo a mediados del siglo XV, los acusaba de todo vicio rústico concebible, incluyendo relaciones sexuales con animales[26]. Canciones anti-suizas fueron compuestas sobre el tema de la naturaleza herética o pagana de esta gente rebelde[27]. En algunos casos, los suizos respondieron a composiciones específicamente anti-campesinas de sus enemigos; por ejemplo, una canción en alabanza de los *Eidgenossen*, escrita en 1443, respondía una canción anti-campesina austríaca que los denunciaba como paganos y turcos[28].

La imagen que los suizos se hacían de sí mismos combinaba el patriotismo local o protonacionalismo con la celebración del hombre común. La descripción de Guillermo Tell, el héroe de la resistencia a la opresión señorial, es la más famosa «respuesta» suiza, una leyenda de la defensa de la libertad contra las pretensiones señorial[29]. Hay muchos Guillermos Tell: por un lado, el héroe revolucionario, por otro, el «conservador Tell» que es, en mayor medida, figura nacional que opositor de los nobles. A fines del siglo XV y comienzos del XVI, Tell se convirtió en un símbolo no sólo de las libertades suizas sino también de los movimientos campesinos en el sur de Alemania y Frisia. Una obra representada en 1511-12 describía a Tell no sólo como un *Cincinato* de tiempos recientes sino también como el defensor de los virtuosos y bravos campesinos[30]. Cualesquiera fueran los atributos reales de Tell, hacia el 1500 era el enemigo simbólico para aquellos que se oponían a los movimientos de los rústicos. El infame tratado contra la brujería, *Malleus Maleficarum*, presentaba a Tell como ejemplo de la brujería masculina porque incitaba a los campesinos a rebelarse[31].

Los suizos celebran su coraje y la derrota de sus aristocráticos oponentes

---

[25] Marchal, «Die Antwort der Bauern».

[26] Hemmerli ridiculizó a los suizos (empleando este término para referirse a los nativos de aquellos cantones aliados contra Zürich en las guerras de mediados del siglo XV) pero admite que eran soldados muy feroces; Felix Hemmerli, *De nobilitate et rusticitate dialogus*, Estraburgo, ca. 1493, folios 129r-141v.

[27] Marchal, p. 769, ejemplos en la nota 37.

[28] Rochus von Liliencron, *Die historischen Volkslieder der Deutschen*, Leipzig, 1865, vol. I, nº 79 y 80.

[29] Jean-François Bergier, *Guillaume Tell*, París, 1987.

[30] Fritz Martini, *Das Bauerntum in Deutschen Schriftum von den Anfängen bis zum 16. Jahrhundert*, Halle, 1944, pp. 316-321.

[31] Lional Rothkrug, «Icon and Ideology in Religion and Rebellion, 1300-1600: *Bauernfreiheit* and *religion royales*», en János Bak y Gerhard Benecke (eds.), *Religion and Rural Revolt*, Manchester, 1984, pp. 43-45.

en una variedad de géneros, aparte de la leyenda de Guillermo Tell. Las canciones populares (*Kampflieder*) que proliferaron en el siglo XV y comienzos del XVI, elogiaron las victorias de los cantones rurales contra los Habsburgo y otros enemigos. En estas canciones los nobles y creyentes soldados campesinos son intrépidos, valientes, esforzados y resueltos a defenderse de la muerte y de todos los que trataran de sojuzgarlos[32].

Una larga composición que conmemora la victoria de los Cuatro Cantones y Lucerna contra los Habsburgo en Sempach en 1386 toca una serie de temas heroicos asociando el valor, la piedad y la defensa de las libertades campesinas. La canción data probablemente de comienzos del siglo XVI y destaca no sólo el coraje de la Confederación sino también la equivocada confianza de los austríacos en poder someter fácilmente a estos campesinos. El duque Leopoldo, quien perdió su vida en Sempach, es ridiculizado por su imprudencia al tratar de someter a los campesinos:

> «No siguió buen consejo,
> quería pelear con los campesinos,
> se pavoneaba con estilo principesco
> pero cuando cayó sobre los rústicos,
> encontró la muerte»[33].

El enemigo tontamente subestima a los suizos al pensar que los obligaría a aceptar algún señorío[34]. La bravura y la abundancia de recursos de éstos demuestra cuán equivocada es esta confianza. Una estrofa en loa de los soldados del cantón de Uri describe la furia del toro (el símbolo heráldico de Uri) que «destroza los cascos de los bien nacidos caballeros»[35]. Otro *Kampflied* ridiculiza a los nobles como temerosos de los suizos:

> «El Hombre Común no puede ser derrotado,
> Porque los suizos no toman prisioneros.
> Por ello, vámonos de aquí,
> Porque ellos son salvajes con odio
> Y asesinarán y despojarán a
> Los nobles sobre el terreno»[36].

---

[32] Liliencron, *Die historischen Volkslieder der Deutschen*, I, nº 34, 80, 83, 130 y 197.

[33] *Ibid.*, nº 34, stanza 43, p. 134: «keins guten rats belud er sich/ wölt mit den puren schlan/ he gar fürstlich tat ers wagen/ do er an dburen kame/ hands inn ze todt geschlagen».

[34] *Ibid.*, stanza 4, p. 125: «die Switzer wend wir zwingen/ und inen ein herren geben».

[35] *Ibid.*, stanza 40, pp. 133-134.

[36] Liliencron, *Volkslieder*, I, nº 93, vv. 284-288 (extractado del inglés en Brady, *Turning Swiss*, p. 36).

Los suizos se oponen a los señores con «fuertes corazones y destreza varonil» pero esta capacidad la reciben a través de la aprobación de Dios y gracias a su piedad. Ellos oran antes de la batalla, invocando la sangre sacrificada por Cristo que salvó a los pecadores y que protege a la tierra y a su gente. En el *Kampflied*, los suizos son designados comúnmente como «los devotos suizos» (*die fromen eidgenossen*). Esto era no sólo una manifestación convencional de piedad sino también una respuesta a las acusaciones de herejía e infidelidad dirigidas contra ellos por su alteración del orden social. A esto, los suizos oponían la difundida noción de que el sacrificio de Cristo fue hecho respecto de toda la humanidad, para restaurar su libertad original, una concepción conservada en un texto de Gregorio el Grande repetido con frecuencia e incorporado a la ley canónica y al discurso popular[37]. Además, el hecho de que los suizos repetidamente hayan sido capaces de rechazar enemigos en apariencia superiores era una prueba del favor de Dios, según se reiteraba constantemente en alocuciones políticas y en la literatura popular[38].

Había otro género que respondía a la propaganda anticampesina y que aludía a las virtudes de los suizos. Eran obras especialmente escritas para festivales. En respuesta a la moda germana de comedias livianas acerca de la estupidez campesina, su fealdad y vulgaridad (especialmente en las obras de Carnaval), aquéllas, en cambio, elogiaban la virtud de los campesinos. En el *Spiel von denalten und jungen Eidgenossen* de 1514, no solamente son denunciados los nobles por su rapacidad, sino también se dice que la verdadera nobleza de los campesinos suizos se ve probada por sus proezas armadas, como en Novara el año anterior, declarando que Dios ha dispuesto que los campesinos se transformen en nobles y los nobles en campesinos, porque los suizos son la gente elegida por Dios como lo prueba su éxito en la batalla. El suizo es quien constituye la verdadera nobleza, a causa de su piedad[39].

De este modo al elaborar una imagen de auto-alabanza para oponer al miedo y odio de la Alemania señorial, los suizos destacaron su habilidad en las armas; su inesperado éxito muestra el favor de Dios. Se aliaban la piedad y el valor, una convención medieval aplicada tanto al hombre común como a los caballeros. Se trataba, en consecuencia, de una suerte de valor diferente (en defensa no tanto de la tierra y la libertad como del orgullo) y de una piedad diferente (el sacrificio de Cristo por todos).

---

[37] Gregorio I, *Registrum Epistolarum*, ed. Dag Norberg, Turnholt, 1982, p. 380; *Decretum*, XII. 2. 68.

[38] Ejemplos citados en Marchal, «Die Antwort», pp. 772-773.

[39] *Ibid.*, pp. 766-775.

Los pantanos de Frisia (en los Países Bajos), tanto como el rincón noreste de Alemania y Dinamarca meridional, constituyeron otras regiones de libertad campesina contra el poder señorial. Muy temprano —ya en 1240— Bartholomaeus Anglicus señaló la excepcional libertad de los habitantes de Frisia quienes vivían sin señores. Además, observó que ellos preferían sacrificar sus vidas antes que someterse al yugo de la servidumbre[40]. En otra parte de la costa del mar del Norte, en Stedingen (cerca de Bremen), los campesinos estaban sometidos pero sólo con gran dificultad, por los arzobispos de Hamburgo-Bremen entre 1229 y 1234. Fue necesaria la proclamación de una cruzada contra estos «herejes» por Gregorio IX para terminar con su resistencia en la batalla de Altenesch[41]. Entre los beneficiarios de esta guerra estaban las comunidades independientes de Dithmarschen en Holstein. Hallándose cerca de Stedingen, los campesinos de Dithmarschen sacaron provecho del revés militar sufrido por el rey Waldemar en 1227. Al celebrarse una alianza con el arzobispo de Hamburgo-Bremen quedaron aseguradas tanto el fin de la libertad de Stedingen como un considerable respiro ante la independencia de Dithmarschen[42].

Las familias extensas de Dithmarschen establecieron una confederación conocida como la «Terrae universitatis Dithmarsiae». Esta sería defendida en los comienzos del siglo XV contra los reclamos de los condes de Schleswig y Holstein como asimismo de aquellos de los reyes de Dinamarca. Dos batallas darían lugar a una serie de canciones y poemas conmemorando el heroísmo de los soldados campesinos de Dithmarschen. En 1404, después de repetidos esfuerzos, los hombres de Dithmarschen capturaron Marienburg, un castillo perteneciente a los condes de Schleswig en Delbrügge cerca del capitolio de Meldorp en Dithmarschen. Una canción guerrera que probablemente intentaba incitar a los de Dithmarschen a atacar después de una derrota inicial, conmemora a un tal Rolf Boikensohn, «el mejor en nuestra tierra» caído en el sitio. Dirigiéndose a su gente, Rolf los exhorta («ustedes orgullosos hombres de Dithmarschen») a destruir el castillo: «lo que ha sido construido con las manos puede ser destruido con las manos». Los hombres de Dithmarschen responden que están deseosos de morir

---

[40] Franz. (ed.), *Quellen... Bauernstandes*, nº 121, p. 326: «Gens quidem est libera extra gentem suam, alterius dominio non subjecta. Morti se opponunt gratia libertatis et potius mortem eligunt quam jugo opprimi servitutis».

[41] La carta de Gregorio de 1233 a los obispos de Minden, Lübeck y Ratzeburg contra los campesinos de Stedinger se encuentra en Franz, *Quellen... Bauernstandes*, nº 117, pp. 310-316 al igual que la cita relevante extractada de *Annales Stadenses*, 118, pp. 316-321.

[42] Walther Lammers, *Die Schlacht bei Hemminstedt: Freies Bauerntum und Fürstenmacht im Nordseeraum*, 2ª ed., Holstein, 1982, pp. 46-56; William L. Urban, *Dithmarschen: A Medieval Peasant Republic*, Lewiston, 1991, pp. 26-28.

antes que someterse al conde de Holstein[43]. El castillo cae el día de san Osvaldo (4 de agosto) y esta fecha fue observada como festiva, de acuerdo con el *Landrecht* de Dithmarschen promulgado en 1447[44].

Después de la muerte del último Schauenberg, conde de Holstein, la enemiga de la peculiar libertad de Dithmarschen fue Dinamarca. Otra victoria cargada tanto de significado táctico como simbólico fue obtenida contra el rey danés Juan en Hemmingstedt a principios del 1500[45]. Diversos poemas sobre la guerra contra Dinamarca y en particular acerca de la batalla de Hemmingstedt fueron recogidos por el anticuario Johann Adolfi (conocido como «Neocorus») quien murió alrededor de 1630. Uno de éstos finaliza con unas líneas que expresan los sentimientos de la población, segura de sí misma, que hacen una advertencia contra el menosprecio de la fortaleza de los campesinos de Dithmarschen, en un tono similar al utilizado por los suizos en relación a la derrota de Leopoldo en Sempach:

> «Quienquiera que vaya contra Dithmarschen
> Mejor es que haya venido bien armado.
> ¿No debería Dithmarschen pertenecer a los campesinos?
> Realmente, ellos deberían ser considerados señores»[46].

Otros poemas unen bravura y piedad con el favor de Dios, de un modo que recuerda los ejemplos suizos. El crucifijo llevado por las tropas de Dithmarschen les dio la victoria sobre los daneses, cuando en apenas una hora, setecientos de la *Garde* (tropas danesas) cayeron en la batalla: «¡Esto es lo que hizo Dios en nombre de los campesinos de Dithmarschen!»[47]. Neocorus también relata el discurso supuestamente pronunciado en vísperas de la batalla según el cual la bravura, específicamente la voluntad de enfrentar a la muerte, es el precio de la libertad (aquí claramente opuesta a la servidumbre que los daneses tratan de imponer):

> «Si tuviéramos que morir un centenar de muertes, aun sin ganar fama eterna, deberíamos hacerlo en nombre de nuestra patria... Aun aquellos que

---

[43] Franz, *Quellen... Bauernstandes*, nº 197, p. 502.

[44] *Ibid.*, nº 213, p. 542.

[45] Puede verse Lammers, *Die Schlact bei Hemmingstedt*.

[46] Johann Adolfi (Neocorus), *Chronik des Landes Dithmarschen*, ed. Friedrich Dahlmann, Kiel, 1827, vol. I, p. 522: «De sick gegen Dithmarschen setting will/ De stelle sick wol thor Wehre:/ Dithmerschen, dat schölen Buren sin?/ It mogen wol wesen Heren.»

[47] Adolfi, *Chronik*, vol. II, p. 561: «An einer korten Ure!/ Der Garde bleff söven Dusent dot/ Dat ded Got dorch Dytmarschen Buren!».

nacen siervos desean ser libres. ¿Debemos nosotros, que nacimos libres, someternos a la servidumbre sin resistir?»[48].

Una vez más, tanto en Dithmarschen como en Suiza, la libertad de una comunidad de campesinos se asociaba con la habilidad militar, ésta lograda por favor de Dios.

Los campesinos eran capaces de hacer la guerra, aun antes del advenimiento de los suizos y de otras formidables compañías de infantería tardomedievales. Ocasionalmente esto era incluso reconocido en círculos nobles. El escritor del siglo XIII Der Stricker, refiriéndose a los campesinos austríacos, advirtió que:

> «Su enojo provoca la caída de castillos
> Aunque estén fuertemente fortificados
> Los incendiarán y destruirán
> Como hizo la gente de Kirchling»[49].

Si bien las convenciones de la descripción social podían considerar a los campesinos como militarmente incompetentes, surgió una suerte de temor, en especial durante el siglo XVI, cuando comenzaron a ser considerados peligrosos. Fue también en este momento, como hemos visto, que la imagen, propia de las comunidades rurales libres, se concentró en la virtud marcial y religiosa en defensa de su autonomía.

Las imágenes de la bravura campesina trastocaban y refutaban temas caballerescos. El mismo hecho de que los campesinos derrotaran a los caballeros, trastocaba la idea de la superioridad de los guerreros a caballo que se suponía un lugar militar común. Las victorias contra los Habsburgos o los daneses demostraron el favor divino no sólo porque en general, Dios concede la victoria a quienes El elige, sino porque los triunfos de los campesinos eran «maravillas»[50]. El retrato, con rasgos heroicos, de los ejércitos campesinos sirvió también como una respuesta a los estereotipos señoriales de campesinos militarmente incompetentes. También rebatían la representación simbólica de los campesinos como expresión de la vulgaridad, incapaces de sacrificios o privaciones. Finalmente, las canciones y obras sirvieron para responder a las acusaciones de infidelidad al evidenciar la piedad campesina y el favor divino.

---

[48] Adolfi, I, p. 465 (Traducción inglesa en Urban, *Dithmarschen*, p. 112).

[49] Der Stricker, «Beispiel von den Gäuhühnern», en F. Pfeister (ed.), *Märevon Gäuhühnern*, Viena, 1859, p. 72.

[50] Un ejemplo puede ser un poema que aparece en Adolfi, *Chronik*, I, p. 503: «in unsen Dagen dit Wunder is geboeret/ Dat in velen Olderen nicht is gehört...».

En realidad, las imágenes heroicas de los campesinos más bien siguieron el modelo señorial antes que invertirlo o cuestionarlo. Los campesinos suizos y de Dithmarschen hicieron las mismas asociaciones entre bravura y libertad que las que se encuentran en los mitos fundacionales de los señores. Se ha hecho referencia a las leyendas catalanas y húngaras que explican la subordinación de los campesinos debido a un acto primordial de cobardía. En correspondencia, se pensaba que los derechos de la aristocracia provenían de la conducta heroica de los ancestros de los nobles contemporáneos. Para Cataluña, por ejemplo, la leyenda de Otger Cataló y sus nueve seguidores explicaba no sólo el nombre «Cataluña», sino también su fundación antes de Carlomagno, nacida de la resistencia de los nobles frente al Islam[51]. Los descendientes de Otger y su séquito obtuvieron los beneficios del heroísmo de sus ancestros, tal como los campesinos heredaron la maldición que acompañaba la traición de sus antepasados.

La bravura originaba y justificaba la libertad. Esto por supuesto perdura como un *cliché* en la literatura patriótica moderna y en la mitología: la libertad fue ganada en el pasado por la fuerza de las armas y ahora es protegida del mismo modo. Pero ya que las libertades medievales correspondían más a Estados que a circunscripciones geográficas, era posible argüir que la libertad de las gentes, como en el caso de los catalanes, sólo afectaba a los nobles, no a los campesinos[52]. Por el contrario, si todos los miembros de un Estado eran libres, sería porque todos eran nobles (como sostienen los vascos).

Los campesinos de las comunidades libres como la de Dithmarschen o la de los cantones suizos establecieron esta asociación de libertad con el heroísmo militar. Ellos justificaron su libertad no sólo mediante referencias a argumentos abstractos o aun religiosos sino también, en primera instancia, por lo que debe ser considerado como el argumento político medieval común, que veía la libertad no como algo inherente o «natural», sino como algo privilegiado, excepcional, como el resultado de la fuerza.

Traducción: Mónica Vargas y Nelly Iölster

---

[51] Miguel Coll i Alentorn, «La llegenda d'Otger Cataló i els nou barons», *Estudis Romànics*, 1, 1947-1948, pp. 1-47.

[52] Como sostiene Gabriel Turrell en 1476, citado por Coll i Alentorn, «La llegenda», p. 27.

LA LIQUIDATION DU PLURALISME RELIGIEUX DANS L'ESPAGNE DES ROIS CATHOLIQUES: LIMITES ET EFFICACITE DE L'APPROCHE «INTENTIONNALISTE»

MAURICE KRIEGEL
(Universidad de Haifa - Israel)

L'auteur d'une courte notice hébraïque sur l'expulsion d'Espagne, rédigée peu de temps après l'événement, attribue au roi Ferdinand le désir, une fois qu'il eut surpassé en gloire tous les rois de Castille ses prédécesseurs grâce à la conquête de Grenade, de se faire l'égal des rois de France et d'Angleterre en prenant comme eux la décision de chasser les Juifs de son royaume[1]. Pourtant, l'expulsion d'Espagne ne constitue pas —ou ne constitue pas seulement, et pas d'abord— la dernière des expulsions médiévales, et ne s'inscrit pas à la suite de celles qui avaient été prononcées, deux siècles auparavant, par les pays de l'Europe du Nord-Ouest (Angleterre, France)[2]:

---

[1] Le texte a été publié en 1979 par J. Hacker, «Nouvelles chroniques sur l'expulsion des Juifs d'Espagne, ses causes et ses résultats» (en hébreu), in *Yitzhak F. Baer Memorial Volume*, Zion, t. 45 (pp. 201-228), pp. 219-222; cf. notamment, p. 220. L'exemple des bannissements dans toute l'Europe fut invoquée par les partisans d'une décision d'expulsion, lors des délibérations qui précèdèrent la publication de l'édit d'expulsion des Juifs du Portugal en décembre 1496; Osorio, dans son *De Rebus Emanuelis*, signale que si certains conseillers royaux, opposés à ce que le souverain cède à la pression des Rois Catholiques, prêts à accorder la main de leur fille Isabelle au roi Emmanuel à condition qu'il expulse les Juifs, allèguaient l'exemple du pape, de certains états italiens, et de nombreux princes chrétiens, «en Allemagne, en Hongrie, et dans d'autres régions de l'Europe», qui toléraient la présence juive, d'autres conseillers étaient d'avis que «ce n'était pas sans raison que les Juifs avaient été bannis d'Espagne, de France, d'Angleterre, d'Ecosse, de Danemark, de Norvège, de Suède et d'états adjacents, des Flandres, de Bourgogne, et de nombreux endroits en Allemagne». Cf. le texte, en traduction anglaise, in E. Lindo, *The history of the Jews of Spain and Portugal*, London, 1848, pp. 325-329.

[2] On sait que Bartolomé Bennassar, insistant sur tout ce qui, dans les dernières années du XVe siècle, renvoie à des phénomènes placés sous le signe de la continuité plutôt que du changement, considère que «les malheurs des Juifs en Espagne ne constituent ainsi qu'un chapitre parmi d'autres des tribulations du peuple d'Israël», l'expulsion survenant «au terme d'un long processus qui concerne, au sens large, l'Europe occidentale, au sens restreint la péninsule». Cf. Bartolomé-Lucile Bennassar, *1492, Un monde nouveau?*, Paris, 1991, pp. 233-234.

la dynamique dont l'expulsion des Juifs d'Espagne représente l'un des aboutissements trouve son origine dans les réactions de rejet ou de refus déterminées par la conduite d'une expérience intégratrice sans équivalent dans aucune outre société de l'Europe médiévale, puisqu'elle est liée au vaste procès d'incorporation à l'intérieur de la société majoritaire des Nouveaux-Chrétiens venus du judaïsme, conduit tout au long de la première moitié du xve siècle (et, en fait, bien au-delà), et élargi, dans les conditions d'exceptionnelle ouverture dont continuent alors à faire preuve les sociétés ibériques, aux dimensions d'une quasi-Emancipation.

Dès sa création en 1478-1480, l'Inquisition gère cette dynamique contre-émancipatrice, et donne expression institutionnalisée à un antisémitisme de type nouveau, qui vise moins l'inscription dans les pratiques sociales de l'infériorité de condition assignée aux Juifs, qu'une radicale éradication: d'où une double revendication, appelant d'une part la mise en oeuvre d'une politique de répression à l'égard des Nouveaux-Chrétiens, fondée en principe sur l'espoir d'un alignement culturel à travers un emploi de la violence à effet dissuasif sur les judaïsants, mais dont la logique prend en réalité appui sur l'idée d'une irrécupérabilité de l'ensemble du milieu *converso*, objet d'un soupçon généralisé, et, d'autre part, l'élimination-expulsion des Juifs. Le pouvoir monarchique cherche à faire tenir ensemble l'aval donné à l'activité inquisitoriale dirigée contre les *conversos*, et la reconduction de la politique traditionnelle de soutien aux communautés juives, d'autant plus indiquée qu'une mobilisation des compétences et des ressources drainables àtravers le recours à des élites juives formées aux techniques de gestion administrative se révèle particulièrement précieuse en phase de construction accélérée de l'Etat: mais ce qui apparut, sur le moyen terme, comme le relatif échec de la tentative cherchant à rendre indépendantes les lignes politiques suivies respectivement envers les Nouveaux-chrétiens et envers les Juifs, et, au niveau de la conjoncture courte, la perturbation introduite par un événement comme la prise de Grenade, qui dans l'immédiat rend envisageable le bouleversement d'équilibres acquis de longue date entraînent un revirement de la politique royale, se soldant par la publication d'un décret d'expulsion, préalablement rédigé et présenté aux souverains par l'appareil inquisitorial[3].

A souligner ainsi, dans le cas de l'expulsion des Juifs, le rôle d'une institution, comme l'Inquisition, qui finit par imposer sa politique a l'Etat, ou plutôt, à lui arracher son consentement, on donnerait l'impression de rejeter l'approche, couramment mobilisée pour rendre compte des procès

---

[3] Cf. M. Kriegel, «Entre `question' des Nouveaux-Chrétiens et expulsion des Juifs: la double modernité des procès d'exclusion dans l'Espagne du xve siècle», a paraître dans les *Actes du Colloque «Le Nouveau-Monde-Mondes Nouveaux»*, E.H.E.S.S./C.N.R.S., Paris, juin 1992.

d'exclusion des «minorités» dans l'Espagne de la fin du xve et du début du xvie siècle, et qu'on pourrait qualifier, par transposition du vocabulaire en usage à l'intérieur de l'historiographie de la Shoah, d»'intentionnaliste»[4]. Certes, cette approche, dans sa version la plus communément reprise, repose sur un contresens quant à la nature de l»'intention», ou de l'ensemble de notions et d'objectifs définissant au préalable une politique dont les différentes mesures d'expulsion ou de conversion forcée représenteraient la mise en oeuvre; mais elle a le mérite d'insister sur le fait que ces mesures, au-delà de leur simple accumulation, procèdent d'une logique globale dont elles constituent le déploiement, même si elle situe mal à la fois la relation entre cette logique, saisie comme principe efficace général, et les conjonctures qui précipitent son effectuation, et le niveau ou l'instance où elle s'exerce.

On considère en effet le plus souvent que les Rois Catholiques ont vu dans l'élimination des groupes non-chrétiens et dans la création d'une société rassemblée dans sa foi, devenue «homogène», la garantie d'une «unité nationale» et le moyen d'une mobilisation des énergies au service d'une politique de puissance: le souci politique, ou une proto-«raison d'Etat», dicterait le choix de l'unification religieuse. Les souverains auraient très tôt, sinon dès leur accession au pouvoir, du moins dès 1478-1481, une fois liquidée la guerre civile et les conditions étant réunies pour qu'ils puissent établir les orientations de leur régime, opté pour une politique dont l'application devait aboutir à l'expulsion des Juifs et àl'adoption des décisions coercitives, d'expulsion ou de conversion, dirigées contre les musulmans; le processus étant contrôlé d'en haut, et réglé dans ses étapes, dont l'enchaînement procèderait par aggravation progressive. De la continuité de vues inspirant cette politique ainsi assimilée à la réalisation d'un «programme», l'édit promulguant l'expulsion des musulmans de Castille en 1502 constituerait le meilleur document-témoin: parce qu'il fait explicitement référence à l'idée que les souverains doivent empêcher qu'il y ait dans leurs royaumes «des gens qui suivent des religions réprouvées»; parce qu'en évoquant les «dangers» d'une influence contre-acculturante des musulmans de Castille sur les morisques de Grenade, il reprend exactement les termes de l'édit d'expulsion des Juifs de 1492, dénonçant la rejudaïsation des Nouveaux-Chrétiens dûe à la présence et àl'intervention des Juifs déterminés à reconquérir le milieu converso[5].

---

[4] Cf. Saul Friedländer, «De l'antisémitisme à l'extermination. Esquisse historiographique et essai d'interprétation», in *L'Allemagne nazie et le génocide juif. Colloque de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales*, Paris, 1985, pp. 13-38; Ian Kershaw, *The Nazi Dictatorship. Problems and Perspectives of Interpretation*, 1985 (traduction française: *Qu'est-ce que le nazisme? Problèmes et perspectives d'interprétation*, 1992).

[5] Cf., M. A. Ladero Quesada, *Los mudéjares de Castilla en tiempo de Isabel I*, Valladolid, 1969, texte N° 148: «es razon que mostrandonos agradescidos deste e de los otros grandes beneficios

La mention, dans le décret de 1502, de l'objectif associé à la liquidation du pluralisme religieux, n'est pas occurrence isolée: peu auparavant, en septembre 1501, les souverains, tout en se disant opposés à l'emploi de la contrainte pour obtenir la conversion, autorisent le fonctionnaire royal dirigeant l'administration municipale (*corregidor*) à Cordoue, à mettre en demeure les musulmans de la ville andalouse, et à leur annoncer qu'au cas où ils refuseraient de se convertir, ils devraient quitter le royaume, autrement dit seraient expulsés, «parce que nous ne devons pas permettre qu'il y ait dans nos royaumes des infidèles»[6]. Mais aucun document rédigé à l'inspiration des Rois Catholiques n'atteste la mise en jeu de l'idée que si l'unification religieuse est souhaitable, c'est moins envisagée en elle-même, qu'à titre subordonné, en tant que gage de la cohésion sociale; et par-delà son absence dans les textes, puisque celle-ci pourrait être rapportée au caractère novateur d'une démarche qui assigne au religieux un rôle second, pendant peu recommandé d'en faire mention claire, ou même rendant difficile à la plupart des esprits sa pleine explicitation, la notion paraît effectivement absente des horizons mentaux: l'intolérance comme vertu politique n'apparaît qu'après la mi-XVIe siècle, dans le contexte des guerre de religion, s'il est vrai que s'en font alors pour la première fois l'écho, à travers un mouvement de réflexion de filiation à la fois post- et contre-machiavélienne, des auteurs, qui, «politiques et non pas théologiens», voient dans la multiplicité des religions, un facteur de division, et exaltent en même temps la tâche de l'Etat, appelé à mener la guerre contre «l'hérésie» —étant entendu qu'il y aura ensuite large circulation de ces thèmes jusqu'à leur reprise par les apologistes modernes de l'Inquisition—; aussi

---

que avemos recebido de su divina magestad, echemos de nuestros reynos los enemigos de su santisymo nombre e que no permytamos mas que aya en nuestros reynos gentes que sygan leyes reprovadas»; et plus loin: «considerando asymismo que asy como la mayor causa de subversion de muchos christianos que en estos nuestros reynos se ha visto fue la participation et comunicacion de los judios, que asy ay mucho peligro en la comunicacion de los dichos moros de nuestros regnos con los nuevamente convertidos e seran causa que los dichos nuevamente convertidos seran atraydos e ynduzidos a que dexen nuestra Fe e se tornen a los errores primeros, lo qual, segun la flaqueza de nuestra voluntad e sugestion diabolica que contino nos guerrea ligeramente podria acaecer... es razon que sean espelidos de los pueblos, e los menores por los mayores... sean en esto pugnidos»; à comparer avec l'édit de 1492: «...como en los que cayeron, se enmendaron e reduzieron a la sante madre yglesia, lo qual segund la flaqueza de nuestra humianidad e astucia e sugestion diabolica que contino nos guerrea ligeramente podria acaescer, si la causa principal desto non se quita, que es echar los ditos judios de nuestros reynos, porque cuando algun grave e detestable crimen es cometido por algunos de algun colegio e universidad, es razon que el tal colegio e universidad sean disolvados e anihilados e los menores por los mayores... punidos».

[6] Cf. M. A. Ladero Quesada, *Los mudéjares de Castilla y otros estudios de historia medieval andaluza*, Granada, 1989, p. 125: «porque no avemos de dar lugar que en ellos aya infieles».

bien n'est-il pas indifférent, pour l'établissement de la généalogie de ce corps d'idées, même si la référence est lointaine, que Simone Luzzatto, l'auteur en 1638 d'un «Discours sur la condition des Juifs de Venise», compte au nombre des adversaires des Juifs, en les distinguant des «dévots», ceux «des politiques qui pensent qu'il est impossible que vivent dans une même ville les membres de religions diverses, parce que les différences religieuses entraîneront des scandales, ... la discorde et la haine».

De plus, ni l'ensemble des mesures ou initiatives des Rois Catholiques, ni les circonstances dans lesquelles chacune d'être elles a été adoptée, n'établissent comme donnée d'évidence la présence d'un «plan» conçu à l'avarice et dont les souverains auraient pris soin de contrôler l'exécution, en déterminant le rythme de sa mise en oeuvre.

Le simple fait qu'à la mort de Ferdinand, en 1516, l'unification religieuse n'ait pas été «atteinte», puisque les musulmans des territoires de la Couronne d'Aragon n'ont pas été placés devant le choix entre l'exil et la conversion, paraît donner un démenti à la thèse d'un dessein politico-religieux qui serait à l'origine d'une batterie de mesures, étalées dans le temps, et qui en représenteraient la matérialisation. Même si l'on juge que c'est sur les instances de seigneurs, protégeant une main-d'oeuvre d'autant plus facilement exploitable qu'elle reste dépendante de la bienveillance de ceux qui constituent pour elle un bouclier, que les Rois Catholiques ont renoncé, après 1502, à étendre à l'Aragon et à la région valencienne les mesures de conversion forcée appliquées en Castille, on doit admettre que l'unification religieuse n'a pas été considérée comme objectif prioritaire, au point d'obliger à prendre le risque d'une confrontation avec les défenseurs des mudéjares[7].

L'examen, même rapide, des conditions dans lesquelles ont été acquis les ralliements des musulmans au christianisme à Grenade et en Castille, en 1499-1502, en Aragon et à Valence en 1520-1526, conduit nécessairement à la conclusion que dans chaque cas, le pouvoir royal est dans un premier temps débordé et n'a pas l'initiative.

---

[7] Sur les requêtes des seigneurs et les assurances données par Ferdinand en 1502-1503, cf. Mark Meyerson, *The Muslimis of Valencia, in the age of Fernando and Isabella: between coexistence and crusade*, University of California Press, 1991, pp. 90-98 (M. Meyerson considère que «dans l'esprit de Ferdinand, la tradition du mudéjarisme valait encore la peine d'être maintenue, *id.*, p. 98); sur l'engagement de ne pas porter atteinte au statut des mudéjares, pris par Ferdinand aux Cortes de Monzon, en 1510, cf. *id.*, p. 97, et R. Garcia Carcel, *Orígenes de la Inquisición Española: el tribunal de Valencia, 1478-1530*, Barcelone, 1976, p. 117; Charles-Quint doit démentir en 1517 qu'il a l'intention d'expulser les musulmans de Valence et d'Aragon (Meyerson, *ibid.*)

Dans «l'affaire» de la conversion de tous les musulmans de l'ancien royaume de Grenade en 1499-1501, il est hors de doute que le milieu extrêmiste autour de Cisneros a cherché à ouvrir une brèche en utilisant le prétexte de la nécessité d'obtenir, d'ailleurs en violation des accords de Santa Fe, de 1491, le retour au christianisme des elches, ces ex-chrétiens qui, avant 1492, avaient trouvé refuge à Grenade et y avaient adopté la religion dominante, et à créer une situation d'emballement obligeant l'échelon politique central à s'aligner sur sa propre politique. Le pouvoir fut placé devant le fait accompli par ceux dont il se méfiait. Lorsqu'en décembre 1499, il dit son mécontentement au comte de Tendilla, capitaine général du royaume grenadin, coupable de n'avoir pas pris les mesures nécessaires pour empêcher une aggravation immaîtrisable de la situation, Ferdinand se dit étonné de la maladresse manifestée par une personnalité dont les liens de confiance qu'elle avait tissés avec les musulmans étaient suffisamment connus pour qu'on puisse s'attendre à ce qu'elle sache intervenir à bon escient et crée les conditions d'un apaisement; il n'aurait pas été autrement surpris, déclare-t-il, s'il s'était agi de Cisneros, «qui, lui, n'a jamais vu de musulmans»[8]. Un rapport rédigé en février 1500, sur les mêmes événements notera sobrement que «ceux qui ont eu la responsabilité de l'affaire de Grenade ne s'étaient pas comporté conformément aux ordres donnés par Leurs Altesses»[9]. Le groupe quasi-factieux des partisans d'une «solution rapide» sut l'emporter. L'édit d'expulsion des musulmans de toute la Castille, signé par les Rois Catholiques en 1502, devait alors suivre comme naturellement, puisque resservait l'argument, emprunté aux débats d'avant 1492, selon lequel il fallait garantir l'efficacité des conversions obtenues en préservant les convertis de l'attraction exercée par des musulmans libres de tenter de regagner pour l'Islam leur adhésion: d'où l'identité de certaines formulations dans l'édit de 1492 et dans celui de 1502.

Quant à ce qui se passa dans les territoires de la Couronne d'Aragon, on doit à l'évidence distinguer trois étapes. Dans un premier temps, c'est par un mouvement venu d'en bas, lors du soulèvement des «germanias» à Valence en 1520-1522, que les conversions massives de musulmans devenant morisques ont été opérées. Ensuite, la commission inquisitoriale créée en 1524 pour statuer sur la validité de ces conversions sert de relais, entérinant au niveau du droit ce que la violence avait d'abord arraché, en s'autorisant

---

[8] M. A. Ladero Quesada, *op. cit.*, note 5, p. 228; pour les événements de 1500-1501, cf. L. Suárez Fernández, *Los Reyes Católicos-La expansion de la fe*, Madrid, 1990, pp. 183-192; sur le rôle de Tendilla, cf. Helen Nader, *The Mendoza Family in the Spanish Renaissance 1350 to 1550*, 1979, p. 157.

[9] Suárez Fernández, *op. cit.*, note 8, p. 185; le texte est reproduit in Ladero, *op. cit.*, N° 98.

du précédent établi dans le cas des Juifs. Dans l'Espagne wisigothique, le quatrième concile de Tolède, réuni en 633, avait à la fois condamné en principe les conversions forcées, et établi que les conversions réalisées du temps du roi Sisebut devaient être considérées comme engageant définitivement; pour justification de cette seconde décision, les pères conciliaires avaient fait état de ce qu'en permettant le retour des convertis à leur religion d'origine, on aurait risqué de voir ceux qui auraient répudié le christianisme tenir désormais pour méprisable la foi qu'ils avaient auparavant embrassée, autant dire qu'on aurait pris la responsabilité de voir «le nom du Seigneur blasphémé»[10]. Dans une bulle de 1201, ensuite insérée dans le recueil des décrétales de Grégoire IX, le pape Innocent III avait repris les formules du concile de Tolède et opéré une distinction entre contrainte absolue, frappant le baptême d'invalidité, et contrainte conditionnelle; on en vint àconsidérer que seul le cas où la victime de menaces, destinées àobtenir sa conversion, avait continué pieds et poings liés àdéclarer son opposition et avait cependant été baptisé, rentrait dans la catégorie de «contrainte absolue»: par où le droit consacrait a posteriori les conversions acquises dans des conditions qu'il désavouait en principe[11]. Les membres de la commission de 1524-1525 firent bon usage de la notion de contrainte conditionnelle, et l'on n'omit pas d'invoquer l'exemple wisigothique[12].

---

[10] «Ne nomen Domini blasphemetur, et fides quem susceperunt vilis ac contemptibilis habeatur».

[11] La bulle d'Innocent III: «inter invitum et invitum, coactum et coactum, alii non absurde distinguunt» (Cf. S. Grayzel, *The Church and the Jews in the 13th century*, Philadelphia, 1933, N° 12, pp. 101-103). Pour l'usage de la distinction entre contrainte absolue et contrainte conditionnelle chez Alexandre de Hales, et la définition de la contrainte absolue chez Huguccio, le maître en droit canonique d'Innocent III, dans les termes suivants: «Si absoluta coactione quis baptizetur puta umum ligatum et alias superfundit», etc., cf. S. Simonsohn, *Pour une histoire des relations entre la papauté et les Juifs au Moyen Age*, Zion, volume 44, 1979, pp. 82-83 (en hébreu); définition de la *coactio precisa* (ou: *absoluta*) dans les mêmes termes, par Marquardus de Susannis, dans son traité *De Judaeis* rédigé à Udine en 1558 (cf. K. Stow, *Catholic Thought and papal Jewry Policy 1555-1593*, New York, 1977, p. 173).

[12] Dans son traité *De conversione paganarum Regni Valentiae*, l'évêque de Ségorbe déclare, pour défendre la validité des conversions forcées des musulmans en 1520-1522: «no fue quella violencia precisa qual fuera si les ataran y los baptizaran contradiziendolo ellos, sono solo fue la violencia condicional que escogieran baptismo o pena, lo qual aunque no se debiera hacer, pero ellos quedaron obligados a guardar la ley cristiana por ellos recibida conforme a la doctrina de Inocencio tercio y Bonifacio octavo» (cité in R. Garcia Carcel, *op. cit. supra*, N° 7, p. 122). La référence à Boniface VIII: cf. la décrétale de Boniface VIII, in C. J. C., *Liber Sextus. De hereticis* (5, 12, 13). Cette décrétale est la bulle de mai 1288, par laquelle Nicholas IV, répond aux inquisiteurs que, puisqu'à l'occasion d'actes de violence commis contre les Juifs dans le centre de la France, ceux-ci ont préféré le baptême à la mort et consenti au baptême de leurs enfants, les moyens coercitifs employés contre eux ne doivent pas être considérés comme relevant de la «coactio precisa», le baptême est donc valide, et ceux qui retournent au judaïsme

Enfin, dans un troisième temps, Charles Quint intervient personnellement, tout en agissant en accord avec ses conseillers et l'Inquisiteur Général: il décide que non seulement les conversions déjà opérées seraient regardées comme irréversibles, mais que tous les musulmans encore non convertis devraient recevoir le baptême dans les délais qui leur seraient impartis[13]. Les lettres de l'empereur donnent plusieurs motivations qui ont joué ensemble pour amener le jeune souverain à adopter la position qui met définitivement fin à toute forme de «convivencia»: il y a d'abord le désir de lutter contre les infidèles, dans le sens de l'action menée par les Rois Catholiques, dont l'exemple est invoqué[14]; il y a bien sûr l'idée, qui ne pouvait que se manifester une fois de plus, comme dans les occasions précédentes, qu'il fallait protéger l'acquis en prévenant toute influence possible des musulmans sur les convertis récents[15]; mais c'est surtout la victoire de Pavie qui crée le sentiment que s'impose, envers un Dieu qui assure le triomphe des siens, un témoignage de reconnaissance à la mesure des bienfaits dispensés[16]. La référence à la notion d'une oblation nécessaire porte un éclairage rétrospectif sur les circonstances de la décision d'expulsion des Juifs en 1492; des auteurs juifs avaient alors jugé qu'un sentiment de ce genre avait joué un rôle d'ultime facteur emportant la décision: dans un passage souvent cité de ses commentaires bibliques, Isaac Abrabanel représente le roi Ferdinand s'interrogeant sur le meilleur moyen de rendre grâces à Dieu après la conquête de Grenade, et l'auteur de la notice

---

doivent être poursuivis comme apostats: «plures ex dictis judeis, metu mortis qui eis per praefatos christianos inserebatur, non tamen absolute seu precise coacti, se baptisari fecerunt» (cf. le texte in S. Grayzel, *The Church and the Jews in the xiiith Century*, vol. 11: 1254-1314, ed. by K. Stow, New York, 1989, pp. 165-166). La même distinction est utilisée par l'auteur d'un autre texte cité par Garcia Carcel, *id.*, pp. 120-121: «los comuneros no tomaron de los cabezones a los Moros y rehusandolo ellos y diciendo que consentian ni querian los mandaron baptizar...». L'auteur se réfère aux décisions du Concile de Tolède: «los judios que en España fueron bautizados en tiempo del Rey Godo Sisebuto no lo fueron de la propria suerte que estos Moros, con amenazas de la muerte en caso que no quisiessen serlo?» et cite ensuite le canon: «...ne nomen Domini blasfematur etc...». Enfin, cf. la lettre de Charles Quint à Germaine de Foix: «ha parecido a la... congregacion... que la fuerza que se hizo a los dichos convertidos ni a los que dellos mayor violencia padecieron no fue precisa ni absoluta para que los pueda excusar de guardar la fe que en el baptismo prometieron y quedar christianos» (cf. A. Redondo, *Antonio de Guevara (1480?-1545) et l'Espagne de son temps*, Genève, 1976, p. 230, Nº 57).

[13] Sur tout ceci, cf. Redondo, *op. cit.*, Nº 12, pp. 207-262.

[14] Cf. *id.*, p. 234, Nº 74: «Despues de nuestra felice sucesion en estos nuestros reynos... la cosa que màs tovimos siempre en voluntad y proposito fue de limpiarlos de toda infidelidad imitando en ello a los catolicos Rey y Reyna mis señores avuelos».

[15] *Id.*, p. 234, Nº 75: «...por cuya ocasion podrian tornar a caer en sus primeros errores y dañada secta...».

[16] *Id.*, p. 234, Nº 81: «no puedo regraciar a Dios con ninguna cosa tantos y tan grandes beneficios de él recebidos como es con limpiar todos mis Reinos de infieles y herejes».

hébraïque qu'on a cité plus haut, évoquant les conditions dans lesquelles Ferdinand poussé par ses conseillers prend la décision de bannissement général, emprunte au prophète Habacuc les versets qui décrivent les Chaldéens enorgueillis par leurs victoires et prompts à les attribuer au bon-vouloir de leurs idoles[17].

Pour obtenir la conversion de tous les musulmans des territoires de la Couronne d'Aragon, on fit savoir que ceux qui préfèreraient quitter la péninsule devraient passer par La Corogne, en Galice: c'était rendre les départs impossibles[18]. Le procédé avait déjà servi en 1502, lorsque pour empêcher les musulmans de Castille de se soustraire à la conversion à laquelle on les poussait depuis des mois, on avait publié un édit d'expulsion aux termes duquel ceux qui prendraient le chemin de l'exil ne pourraient embarquer qu'à partir des ports de Biscaye, et pourraient avoir pour seule destination autorisée l'Egypte mameluke, de façon à éviter que l'arrivée des expulsés aboutisse à renforcer les pays avec lesquels l'Espagne était en état de guerre, en Afrique du Nord ou dans les régions sous domination ottomane[19]. De plus, sur les instructions de Charles-Quint, il fut décidé que les partants devraient laisser derrière eux leurs enfants, qui seraient élevés dans le christianisme —étant entendu qu'on pouvait espérer que cette perspective déterminerait les adultes à recevoir le baptême, ne serait-ce que pour garder leurs enfants auprès d'eux[20]. Là encore, on reprenait une méthode qui appartenait au dispositif adopté en 1502: comme l'édit d'expulsion avait alors frappé «les musulmans de plus de quatorze ans et les musulmanes de plus de treize ans», les jeunes avaient de rester sur place et se convertir. Faut-il considérer que la diffusion dans la péninsule ibérique de la théologie scotiste qui défendait la licéité du baptême des enfants juifs ou musulmans sans l'autorisation des parents, par application du principe général de la supériorité de la loi divine sur la loi naturelle, et recommandait d'obtenir la conversion des parents par un bon usage de la menace et de l'intimidation[21], avait préparé les esprits à la diffusion de mesures de ce type? En tout cas, lorsque l'évêque Osorio dépeint les

---

[17] *Abrabanel, introduction au commentaire du Livre des Rois*; texte publié par J. Hacker, *op. cit. supra*, Nº 1, p. 220, ligne 18; cf. aussi Capsali, *Seder Eliyahu Zuta*, édition Jérusalem, 1976, p. 205 (passage emprunté àAbrabanel?).

[18] Redondo, *op. cit.*, pp. 243 et ss.

[19] M. A. Ladero Querada, *op. cit. supra*, Nº 5, Nº 148, pp. 320-324.

[20] Redondo, p. 249: «han de dexar sus hijos para que sean christianos, porque esto será mucha parte para convertirse los padres».

[21] Cf. R. Po-Chia Sia, *The myth of the ritual murder*, Yale University Press, 1988, p. 114; et une longue citation du texte de Duns Scot in Simonsohn, *op. cit. supra*, Nº 11, p. 81, Nº 36.

conditions dans lesquelles les Juifs du Portugal ont été soumis à la conversion forcée en 1497, et dit son dégoût pour les moyens utilisés, il signale que «certaines personnes applaudirent à la conduite du roi Emmanuel envers les Juifs, notamment parce que des hommes dévots et savants étaient d'avis qu'elle était conforme au droit, et avait été auparavant suivie par d'autres princes chrétiens»[22].

Les mesures concernant les musulmans, en 1499-1502 d'abord en 1520-1526 ensuite, interviennent donc à chaque fois à la suite de la mise en jeu de facteurs d'accélération, ni prévue ni au départ souhaitée par le pouvoir: on n'a pas affaire à un processus qui serait réglé de bout en bout.

Autant vaut, on le rappellera rapidement, pour les décisions s'appliquant spécifiquement aux Juifs. Les initiatives prises autour de 1480, visant la ségrégation spatiale et la création de quartiers juifs séparés, et celle édictant l'expulsion des Juifs d'Andalousie en 1483, ne constituent pas autant d'éléments d'une politique fondée sur une aggravation graduelle de dispositions adoptées de manière cumulative, et dont le décret d'expulsion serait le terme: les premières renvoient à la mise en application, par les souverains désireux, en tous domaines, d'imposer le respect de règles toujours rappelées mais aussi régulièrement non observées, de prescriptions considérées depuis longtemps comme devant prendre effet, et la seconde a le sens d'une semonce se suffisant à elle-même. Dès le départ, se font équilibre une logique médiévale continuée ou reprise, jouant àl'égard des Juifs, saisis dans leur rapport à un Etat plaçant directement à son service une communauté dépendante, et une logique moderne de déstabilisation et d'éradication, dans le cadre d'une réponse à un mouvement «d'émancipation»: la conjoncture courte, avec la conquête de Grenade au début 1492, fait prévaloir la seconde.

En même temps, qu'en chaque occasion, séquence après séquence, le camp de ceux qui veulent mettre un terme à bref délai à la «coexistence», ait bousculé les situations et su l'emporter, signifie que la politique dont il se fait l'instrument ne rencontre pas d'oppositions fortes dans une société qui, entre 1391 et 1526, gère un procès de remaniement identitaire passant par l'élimination de l'ancienne exceptionnalité espagnole: celle fondée sur un mode de penser l'existence collective qui admettait, fût-ce de manière vague, la présence d'un englobant social tel que Juifs ou musulmans étaient considérés comme n'appartenant pas au dehors[23]. Aussi bien ce mouvement de fond est-il «moderne» en un sens platement chronologique, dans la mesure où il entraîne l'instauration d'une société qui rejette ce qui avait

---

[22] Cf. Osorio in E. Lindo, *op. cit. supra*, N° 1, p. 328.

[23] Les rumeurs diffusées aussi bien à la suite de l'expulsion des Juifs en 1492 qu'en 1500-1502,

donné ses traits caractéristiques à son héritage médiéval. Mais entre fin de la «convivencia» et dynamique contre-émancipatrice, il n'y a pas modernité synchrone, puisque l'émergence du nouvel antisémitisme après 1450 correspond à une phase seconde de réaction contre ce qu'avait auparavant rendu possible une société devenue pleinement ouverte.

---

selon lesquelles les souverains projettent d'expulser tous les musulmans, témoignent autant de la présence et de l'activité du «courant» qui souhaite l'unification par expulsion ou conversion des non-chrétiens que de l'interprétation généralement donnée dans les divers milieux de la société majoritaire à la politique du pouvoir, cf. le texte de décembre 1493 in Ladero Quesada, *op. cit.*, Nº 5, Nº 62, et, pour la période 1500-1502, les textes concernant la Castille in *ibid.*, Nº 97, 100 (A Arenda de Duero, un franciscain oblige les musulmans à assister à un sermon, avec le soutien du «corregidor», qui laisse dire que les «maures doivent devenir chrétiens qu'ils le veuillent ou non»; les souverains donnent l'ordre que les musulmans ne soient pas contraints à assister au sermon, en soulignant que la «conversion de los ynfieles deve ser procurada por blandas exortaciones y buenas obras» —formule manifestement empruntée au Décret de Gratien, dist. 45, c.3, éd. Friedberg, col. 160-161 = lettre de Grégoire Le Grand à l'évêque de Naples en 602, concernant les méthodes à employer pour obtenir la conversion des Juifs—), et ceux concernant les territoires de la Couronne d'Aragon, in Meyerson, *op. cit. supra*, Nº 7, pp. 90-92 (le texte A. C. A., 3600, 176v-177r, du 3/9/1501: «algunes malivoles persones... han seminat los pobles de aqueix principat de Cathalunya que seria e es nostra intencio e voluntat per força reduyr a la sancta Fe e religio cristiana tots los moros... volents que los qui tal dien sien castigate e punits). Renouvellement des rumeurs en 1509, selon le document cité par J. Guiral, «Les Maures à Valence du XIIIe au XVe siècle», in *Exclus et systèmes d'exclusion dans la littérature et la civilisation médiévales*, *Sénéfiance*, Nº 5, Aix-en-Provence, 1978, p. 208.

EL REY Y LA PAZ EN ALGUNAS FUENTES NORDICAS

NELLY EGGER DE IÖLSTER
(Universidad de Buenos Aires)

En las fuentes nórdicas aparecen reiteradas referencias que aluden a la paz y la prosperidad generales, a la figura del rey en relación con la paz, otras también aluden al imperio de las leyes y su efecto benéfico para la sociedad, etc. Tales testimonios se encuentran en obras de carácter muy diverso, en aparente contradicción con el ideal de vida guerrero exaltado en forma casi permanente por las mismas fuentes, hasta el punto de parecer dominarlas por entero. En vista de la aparente contradicción entre ambos ideales, el del rey pacífico y el del guerrero, nos pareció interesante efectuar un análisis de este tema con miras a arribar a alguna conclusión sobre los móviles que pudieron guiar a los autores de las fuentes consultadas y, acaso, los de la sociedad misma.

En este trabajo analizaremos testimonios referidos a la persona del rey en relación con la paz, recogidos en pasajes de las crónicas de los reyes de Noruega reunidas por Snorre Sturlasson bajo el título de *Heimskringla* o *Saga de los Reyes*, en el código legal *Gulatingslovi* —que, alrededor del año 1000, regía en el oeste de Noruega— en un *speculum regale* del siglo XIII y en algunos pasajes de la vasta producción literaria islandesa.

En vista de la tardía fijación por escrito, durante los siglos XII y XIII, de las tradiciones hasta entonces transmitidas en forma oral, al abordarlas nos enfrentamos con el problema de determinar si el material manejado pertenece efectivamente al período al que lo atribuyen las fuentes, o si éstas, por el contrario, reflejan el pensamiento imperante en el momento de su redacción. Este hecho debe ser tenido en cuenta de manera constante; en función de ello, durante el análisis se tratará de incluir, siempre que sea posible, el punto de vista aceptado por las investigaciones recientes con relación a la fecha probable a la que deben atribuirse los testimonios, teniendo en cuenta, sin embargo, que con respecto a algunos siguen existiendo profundas discrepancias entre los expertos. Efectuaremos nuestro

---

Temas Medievales, Nº 4, Buenos Aires, 1994

análisis de los testimonios reunidos, ordenados de acuerdo con su probable orden cronológico.

El código legal conocido con el nombre de *Gulatingslág* contiene las leyes vigentes en el distrito del oeste y sur de Noruega, promulgadas y reactualizadas anualmente en el transcurso de la asamblea o *ting* que se reunía en la localidad de Gulen. El título de dicho código significa *Ley de la asamblea de Gulen*. Este sirvió de modelo orientador a los emigrantes noruegos que poblaron Islandia, cuando hacia el año 930 éstos se dieron sus propias leyes y, por consiguiente, es anterior a dicha fecha. Por entonces, las sociedades nórdicas continuaban siendo ágrafas y el texto de la ley era recitado anualmente al comienzo de la celebración de las asambleas, con el objeto de que sus disposiciones se mantuviesen actualizadas en las mentes de los concurrentes. En Noruega, esta ley fue puesta por escrito, con la aprobación de los hombres reunidos, cuando hizo su aparición la escritura hacia el año 1000, presentándose como un auténtico código legal y no como una simple guía para los integrantes de la asamblea. El ejemplar más antiguo del *Gulatingslág* que se conserva data de alrededor del año 1250 y, por lo mismo, debe contener material posterior a la primera redacción mencionada. Sin embargo, en general se acepta que se encuentra relativamente libre de contaminaciones, con excepción del capítulo dedicado al derecho cristiano, al que se considera como una interpolación entre textos mucho más antiguos[1]. Sin embargo, aún en estos últimos la referencia al cristianismo es constante, por ejemplo, cuando estipulan que las multas pagaderas por diversas ofensas se repartirán entre el rey y el obispo.

En relación con nuestro tema, nos parece importante el texto de la primera disposición contenida en el *Gulatingslág*, en el que se establece: «Es la primera de nuestras leyes que debemos inclinarnos hacia el este y rezar al santo Cristo por un año bueno y de paz, para que mantengamos cultivada nuestra tierra y feliz a nuestro rey, para que él sea nuestro amigo, nosotros los suyos y Dios amigo de todos»[2].

Knut Robberstad, responsable de la edición crítica del código, explica con relación a este fragmento, que el inclinarse hacia el este era costumbre cristiana, mientras la pagana era inclinarse hacia el norte, a pesar de lo cual ya desde los tiempos paganos las asambleas solían reunirse en lugares fijos orientados hacia el este, de manera que estas primeras palabras del *Gulatingslág* pueden datar tanto del período pagano como ser una adaptación cristiana a antiguas costumbres paganas. Los términos empleados para rogar por un año bueno y de paz (*bidhja árs ok fridhar*), que encontraremos

---

[1] *Gulatingslovi*, umsett fra gamalnorsk av Knut Robberstad, Oslo, Det Norske Samlaget, 1969, pp. 7-11.

[2] *Ibid.*, p. 13.

de manera reiterada en diversos testimonios que tendremos ocasión de citar, están relacionadas con la costumbre pagana de ofrecer sacrificios a los dioses Njord y Fröy para obtener un año bueno y de paz[3]. De hecho, la palabra *árs* suele ser suplantada por la de *áring*, que se refiere a las cosechas. Ambos términos a menudo parecen ser intercambiables, de manera que pedir un año bueno equivalía a rogar por buenas cosechas, que es lo mismo que implorar por prosperidad. Semejante requerimiento dirigido a los dioses no sorprende en una sociedad eminentemente rural, como tampoco asombra la asociación *año bueno = buenas cosechas = prosperidad* con la idea de *paz*, cuya vigencia permitía precisamente las buenas cosechas y la prosperidad consiguiente.

En el resto del texto del *Gulatingslág* —a excepción del artículo segundo, una interpolación de fines del siglo XII que regula la sucesión real por la vía paterna transmitida al primogénito o, en caso de estar éste impedido, a su hermano (hijo del mismo padre)— si bien se encuentran frecuentes referencias a la persona del rey, éstas lo mencionan exclusivamente en calidad de recaudador de multas con motivo de diversas infracciones o como beneficiario del cobro de herencias de bienes que no han encontrado quien las reclame. Ya hemos señalado que el contenido de la ley establece de modo reiterado que las multas cobradas, a menudo, debían repartirse entre el rey y el obispo. Por consiguiente, la parte antigua de estas disposiciones es aquélla que da cuenta de las faltas que provocaban la penalización, tema sin duda interesante, pero cuyo análisis no corresponde en este caso.

Otros testimonios que relacionan expresamente al rey con la paz, semejantes al que encontramos en el artículo primero del *Gulatingslág*, aparecen en la *Ynglingesaga*, el primer capítulo de la extensa crónica de los reyes de Noruega compuesta hacia mediados del siglo XIII por el islandés Snorri Sturlasson, conocida como *Heimskringla* o *Saga de los Reyes*. Esta obra reúne en distintos capítulos las biografías de los quince reyes de Noruega que se sucedieron durante tres siglos, desde la segunda mitad del siglo IX hasta 1161. Dos capítulos iniciales preceden a la obra propiamente dicha. El primero hace las veces de introducción y en el segundo, la *Ynglingesaga*, o *Saga de los descendientes de Yngve*, Snorri traza la historia de los reyes de Uppsala, en Suecia, descendientes del dios Fröy, también llamado Yngve, cuyo nombre sirvió para designar a todo el linaje. Este precedente mítico jerarquizó a los reyes cuyas vidas relata Snorri, que acabarían por trasladar el linaje a Noruega y tendrían por descendientes a los soberanos unificadores y cristianizadores de ese país.

En un trabajo anterior nos detuvimos en esta saga para destacar la manera en que sus secciones pudieron referirse a diferentes etapas del

---

[3] *Ibid.*, p. 304.

desarrollo de la sociedad escandinava[4]. Si bien a grandes rasgos, en la actualidad se aceptan como exactos los principales hechos contenidos en la *Saga de los Reyes*; se admite que, con frecuencia, Snorri bordó sobre ellos y agregó diálogos y explicaciones de cosecha propia, probablemente con intención de dar mayor coherencia al relato[5]. En general, esta interpretación se basa en la suposición de que las sagas —muy especialmente la de los Ynglings— fueron compuestas a partir de testimonios aportados por la poesía escáldica, entretejida en el relato, cuya antigüedad sería incuestionable. Esta teoría está siendo nuevamente puesta en tela de juicio por autores que sostienen que, en última instancia, la poesía escáldica tan sólo adquirió su forma definitiva cuando fue fijada por escrito, casi simultáneamente con la redacción de las sagas, durante los siglos XI o XII y XIII[6]. Un autor tan serio como Peter Sawyer cree encontrar en la *Ynglingesaga* un relato que concordaría llamativamente con acontecimientos contemporáneos a la redacción de la Heimskringla, relato en beneficio de los intereses políticos de la corona noruega en el siglo XIII[7]. Sea cual fuere la credibilidad de los hechos que registra la *Ynglingesaga*, encontramos en ella interesantes noticias relacionadas con nuestro tema.

Al respecto, merece destacarse el hecho de que la *Ynglingesaga* registra cuidadosamente la forma en que murieron cada uno de los sucesivos reyes. De hecho, las biografías de algunos de ellos no parecen ser más que la crónica de sus muertes. En el trabajo anterior mencionado[8] subrayamos que los reyes del linaje Yngling descendían de los dioses Njord y Fröy que eran, según los textos mitológicos, dioses de la fertilidad. Snorre cuenta que, durante sus reinados, la población disfrutó de paz y *años buenos*, o sea, según vimos, años de buenas cosechas y de prosperidad para la población. En las escasas noticias que se poseen del dios Njord, éste suele aparecer asociado

---

[4] Nelly Egger de Iölster, «La imagen idealizada del rey en la *Saga de los Reyes de Snorre Sturlasson*», *Temas Medievales*, nº 3, 1993, pp. 139-154.

[5] Anne Holtsmark, en Per Sveaas Andersen, *Samlingen av Norge og kristningen av landet, 800-1130*, Bergen-Oslo-Tromsö, Universitetsforlaget, 1977, p. 25; Sverre Bagge, *Society and Politics in Snorre Sturlasson's Heimskringla*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press, 1991, pp. 249 y ss.

[6] Per Sveaaas Andersen, *op. cit.*, p. 27.

[7] Peter Sawyer, «The Background on Ynglingesaga», en *Kongsmenn og krossmenn. Festskrift til Grethe Authén Blom*, Trondheim, Tapir Forlag, 1992, pp. 271-275. Peter Sawyer basa su trabajo sobre cuestionamientos realizados en 1991 por Claus Krag, quien sostuvo que tanto la saga como los versos escáldicos referidos a los Ynglings fueron una compilación erudita reunida durante el siglo XI o el XII, posiblemente por el propio Ari el Sabio —a menudo citado como fuente por Snorri— y que Ari, al hacerlo, servía a sus intereses particulares, pues él también pretendía descender de los Ynglings.

[8] Nelly Egger de Iölster, *op. cit.*, p. 146.

con barcos cuyo significado, según H. R. Ellis Davidson, está relacionado en todas las mitologías con la paz y la abundancia[9]. Esta autora supone que existió una conexión entre esta idea y las numerosas inhumaciones reales en barcos atestiguadas por la arqueología, como asimismo se vincularía al espléndido relato contenido en *Beowulf* sobre la muerte del rey Scyld, entregado al mar en su barco convertido en pira fúnebre[10] y otros semejantes. Por su parte, el dios Fröy, hijo de Njord, era también una divinidad de la fertilidad, presentado en la *Ynglingesaga* en relación con los sacrificios celebrados en Uppsala para obtener buenas cosechas. Es posible que, en el transcurso de estas ceremonias, se hayan inmolado víctimas humanas, de acuerdo con lo que sostiene el cronista dinamarqués Saxo Grammaticus[11]. Según Ellis Davidson, la función de los dioses masculinos de la fertilidad era morir por la tierra y su gente[12]. En este contexto deben entenderse los fragmentos de la *Ynglingesaga* que citamos a continuación:

> «Domalde recibió la herencia de su padre... En sus días se produjeron hambre y pobreza en *Svitjod* [Suecia]. Entonces, los *svear* [habitantes de *Svitjod* = suecos] organizaron grandes sacrificios en Uppsala. Durante el primer otoño sacrificaron bueyes, pero tampoco así mejoraron las cosechas. En el otoño siguiente, comenzaron a realizar sacrificios humanos, pero la cosecha resultó igual o peor que la anterior. Al llegar el tercer otoño, para la fecha de los sacrificios, los *svear* se dirigieron en masa a Uppsala. Los jefes se reunieron y estuvieron de acuerdo en que su rey Domalde debía ser la causa del año malo y resolvieron sacrificarlo para lograr un buen año. Se apoderaron de él y lo mataron para teñir de rojo con su sangre el altar de los sacrificios»[13].

La biografía de Anund refiere que durante su reinado «...hubo buena paz en Svitjod y él se enriqueció mucho en oro y otros bienes... En su tiempo se recogieron buenas cosechas y Anund fue un rey tan querido como pocos...». Además, él expandió el territorio al roturar zonas de bosques, construyó caminos y surgieron nuevas aldeas[14]. En este fragmento encontramos asociados nuevamente al buen rey con la paz y la prosperidad.

---

[9] H. R. Ellis Davidson, *Gods and Myths of Northern Europe*, Harmondsworth, Penguin Books, 1964, p. 137.

[10] Anónimo, *Beowulf*, Harmondsworth, Penguin Classics, 1965, pp. 27-28.

[11] Saxo Grammaticus, *Danmarks krönike*, oversat af Fr. Winkel Horn, Copenhague, Peter Asschenfaldt's Stjerneböger A/S, 1985, p.

[12] H. R. Ellis Davidson, *op. cit.*, p. 110.

[13] Snorre Sturlasson, *Kongesagaer*, oversatt av Anne Holtsmark og Didrik Arup Seip, Oslo, Gyldendal Norsk Forlag, 1957, pp. 17-18.

[14] *Ibid.*, pp. 31-32.

De manera semejante, algunas páginas más abajo, cuando Snorri insiste —como ya lo hiciera— en el tema del aumento demográfico, que desembocó en una falta de espacio para todos, afirma que «...fue un año de cosechas malísimas y de hambre. [Los *svear*] culparon de ello al rey conforme a su costumbre de atribuir siempre a su rey la culpa de los años tanto buenos como malos. El rey [...] no era afecto a los sacrificios. Esto no agradaba a los *svear*, pues creían que a eso se debía el mal año. Entonces reunieron un ejército y marcharon contra el rey. Rodearon su casa, la incendiaron dejándolo morir en el incendio y lo entregaron a Odin como sacrificio, en aras de un buen año»[15].

Los pasajes citados ofrecen una imagen del rey que todavía pertenece al período pagano. Los reyes o sus descendientes son, en parte, dioses en sí mismos, responsables de la paz y los *años buenos* y de la prosperidad de la población. A lo largo de las *Sagas de los Reyes*, la figura del rey guerrero adquiere un lugar cada vez más prominente y, en los retratos de los soberanos, éstos parecen sobresalir ante todo por sus virtudes bélicas. Esta imagen concuerda con el ideal vikingo que ha dejado huellas tan profundas en las sagas. Sin embargo, aquí también encontramos pasajes que destacan las cualidades pacíficas de algunos reyes. Así, por ejemplo, en el enfrentamiento entre dos de los numerosos hijos del rey Harald de Hermosa Cabellera —el primero en haber logrado una unificación pasajera de Noruega (ca. 900)— no cabe duda que la simpatía de Snorre se inclina por el pacífico Björn, muerto a manos del belicoso Erico Hacha Sangrienta[16].

En la *Saga de Hakon el Bueno* —el menor de los hijos de Harald de Hermosa Cabellera, criado y educado en Inglaterra en la corte del rey Aethelstan, donde fue convertido al cristianismo— se cuenta que Hakon se hizo cargo de la herencia paterna cuando regresó a Noruega tras la muerte de sus hermanos y otros adversarios y, para no granjearse la enemistad de la población, respetó sus costumbres y prácticas paganas. A pesar de atribuirle el retorno a las prácticas paganas en la vida pública, Snorri no cesa de exaltarlo y declara que «... mientras Hakon fue rey, en Noruega hubo buena paz para campesinos y mercaderes, nadie amenazaba la vida ni las propiedades ajenas. Fueron años buenos, tanto en el mar como en tierra. El rey Hakon era un hombre excepcionalmente gentil, se expresaba bien y era de trato fácil. Era muy inteligente y se preocupó mucho por la legislación. Fue él quien fijó la ley del *ting* de Gulen...»[17].

En este texto encontramos la primera referencia a un rey legislador. Esta característica adquiere una importancia creciente entre las virtudes

---

[15] *Ibid.*, p. 39.

[16] *Ibid.*, pp. 74-75.

[17] *Ibid.*, pp. 87-88.

atribuidas a los reyes y, en ese contexto, no debe perderse de vista que la vigencia de las leyes y el respeto a las mismas contribuían a asegurar la paz a la población. De aquí en más, la insistencia en la legislación y el respeto a las leyes son una constante en la *Heimskringla*. Nos parece que este hecho responde al clima intelectual propio del siglo XIII, fecha de redacción de la *Heimskringla*, cuando Noruega emergía de casi un siglo de guerras civiles. El mismo estado de ánimo debe haber inspirado las memorables palabras contenidas en la *Saga de Njal*, más bien referidas a la Islandia del siglo XIII —desgarrada por las luchas entre linajes poderosos— que al comienzo del siglo XI, fecha que correspondería a los hechos relatados: «Con la ayuda de leyes crecerá nuestro país, pero la ausencia de leyes lo aniquilará»[18].

A continuación de la *Saga de Hakon el Bueno*, se encuentran los capítulos —acaso los dos más importantes de la *Heimskringla* y también los más extensos— sobre las vidas de los dos reyes unificadores y conversores de Noruega, Olaf Trygvasson y Olaf Haraldson, el futuro San Olaf. La imagen de ambos es la de reyes guerreros que, a partir de una juventud de vikingos, se adueñaron del poder en Noruega. En las sagas dedicadas a estos reyes, ambos se destacan por sus esfuerzos en aras de la unificación y la cristianización del país. Este programa fue llevado a cabo más por la violencia que por la persuasión y tanto uno y como otro monarca responden cabalmente al ideal guerrero. Los rasgos de San Olaf se suavizan sólo hacia el final de su vida, cuando a las dificultades en la política interior se sumaban los efectos negativos de las malas cosechas. Esta moderación se opera simultáneamente a la aparición de noticias referidas a los primeros milagros obrados por dicho rey, testimonios de su santidad. Ahora bien, en el texto de ambas sagas encontramos —no obstante lo recién apuntado— noticias que no dejan dudas acerca de que Snorri tenía plena conciencia de la necesidad de la paz para el desarrollo de la vida económica. Esto se observa, por ejemplo, cuando hace referencia a la celebración de un acuerdo entre Olaf Haraldsson y el *jarl* de Gotlandia con el objeto de que la paz lograda permitiese la actividad comercial[19], o cuando apunta que los campesinos propietarios de la región fronteriza entre Noruega y Suecia, enviaron un emisario con una solicitud de paz para que cese la guerra entre los soberanos de ambas naciones[20]. Asimismo, al presentarse años de malas cosechas, Snorri registra la noticia del retorno de los habitantes a las prácticas

---

[18] Anónimo, *Njal's Saga*, translated with an introduction by Magnus Magnusson and Hermann Pálsson, Harmondsworth, Penguin Classics, 1964, p. 159. En otro pasaje de la misma saga se hace —en la p. 209— otra exhortación a favor del imperio de la ley y, en la p. 225, se advierte acerca de la necesidad de que sea una sola la ley que gobierne al país.

[19] Snorre Sturlasson, *op. cit.*, p. 254.

[20] *Ibid.*, p. 256.

paganas, que incluían la celebración de sacrificios con los cuales esperaban «...obtener paz y un buen invierno»[21].

Ninguno de estos dos reyes dejó una obra legislativa importante. Sin embargo, un conocido poema compuesto por el escaldo Sigvat durante el reinado del hijo de San Olaf, Magnus el Bueno (1035-1047) —éste sí fue un rey legislador— atribuye esta virtud a sus antecesores: «... Ambos Olaf otorgaron luego/ paz en propiedad a los hombres./ El excelente heredero de Harald [San Olaf]/ y el hijo de Trygve [Olaf Trygvasson] mandaron obedecer/ fielmente las justas leyes/ ....»[22]. He aquí otro testimonio de la asociación entre paz, legislación y respeto por las leyes. Aunque ninguno de los dos se haya destacado por su actividad legislativa o por el mantenimiento de la paz durante su reinado, el poema les atribuye tales virtudes, a las que considera propias de reyes tan sobresalientes. De la misma manera, además de su labor legislativa, el rey Magnus pasó la mayor parte de su reinado guerreando y la vida de su contemporáneo, Harald el Cruel, se ajusta arquetípicamente al paradigma guerrero de los reyes vikingos. De hecho, con él se cierra la etapa vikinga de la historia de Noruega, excepción hecha de algunos intentos malogrados de fines del siglo XI.

Durante los años 1108-1111, el rey Sigurd, quien compartía la corona con sus dos hermanos, cimentó su prestigio al llevar a cabo una expedición a Tierra Santa —siendo el primer rey de Europa occidental en hacerlo—, trayendo al regresar un supuesto fragmento de la Santa Cruz, un ícono bizantino y otros tesoros. Snorri Sturlasson otorga gran relevancia a los hechos referidos a este rey y su saga concluye con estas palabras: «Sigurd fue rey de Noruega durante veintisiete años. Alcanzó la edad de cuarenta años y su reinado fue bueno para la población, pues entonces reinó la paz y hubo buenas cosechas»[23].

Los ejemplos citados permiten afirmar que Snorri Sturlasson, al componer la *Saga de los Reyes* —que se extiende desde los tiempos míticos paganos hasta el momento en que Noruega estuvo ya plenamente cristianizada— nunca perdió de vista el papel del rey en conexión con la paz y lo que ésta representaba para el bienestar de la población, aunque lo expresase en términos variables según el momento al que se refieren los hechos.

Durante el período al que pertenecen las citas que acabamos de transcribir, los reyes de Noruega aún actuaban con mucha autonomía con respecto a la Iglesia. Esto se debía a la gran distancia que los separaba de los centros de poder eclesiástico, ya sean Roma o los arzobispados ingleses

---

[21] *Ibid.*, pp. 320-321.

[22] *Ibid.*, p. 494.

[23] *Ibid.*, p. 632.

o del norte de Alemania, pero probablemente respondió más al hecho de que las circunstancias aún no estaban dadas para una competencia por la supremacía del poder entre la monarquía y la Iglesia. De hecho, tan sólo durante el siglo XII, en Noruega se desarrollaron una organización y autoridad públicas que permitieron a cada uno de dichos poderes someter a su control áreas cada vez más extensas, a la vez que el ejercicio de la supremacía estuvo alternativamente en manos de uno o del otro, según la fuerza de la personalidad de quien se encontraba momentáneamente al frente de tales instituciones[24].

El *speculum regale*[25], la última de las fuentes incluidas en nuestro análisis, es un testimonio, en cambio, de que las capas dirigentes de la sociedad noruega allí reflejada ya se habían acercado a las corrientes intelectuales vigentes en la Europa continental contemporánea. El *Konungs Skuggsjá*, título noruego de la obra, data —al igual que las obras antes analizadas— de mediados del siglo XIII. Este, a diferencia de los anteriores testimonios, refleja el pensamiento de su época sin ser, o pretender ser, una recopilación de material antiguo. La obra está dividida en tres secciones. La primera es una exposición de los conocimientos que deben poseer los mercaderes, sobre todo aquéllos dedicados al tráfico de larga distancia. La segunda parte enumera las cualidades que convienen a los hombres que aspiran a integrar la comitiva real, dicho con otras palabras, a desempeñarse en el entorno del rey y la corte. La tercera sección está dedicada al rey y será el objeto de nuestra atención. La introducción de la obra promete una cuarta sección referida a los hombres que trabajan la tierra, pero ésta nunca vio la luz. Se trata de una obra de autor anónimo, probablemente un eclesiástico de alto rango —acaso el propio arzobispo de Trondheim—. Sólo ocasionalmente cita alguna fuente como San Isidoro y Gregorio Magno, además de incluir reiteradas referencias bíblicas. Debido a las notables diferencias de estilo que caracterizan a algunas de sus secciones, se piensa que el autor interpoló textos de origen diverso en el plan general. La sección dedicada al rey es prueba de que el escritor poseía sólidos conocimientos de las Escrituras. Este hecho parece confirmar la teoría de que fue hombre de iglesia más que laico. Las dos primeras secciones del *Konungs Skuggsjá* pueden calificarse de literatura didáctica, mientras la tercera —generalmente considerada como una de las principales manifestaciones del pensamiento político imperante en Noruega a mediados del siglo XIII— constituye un ejemplo de literatura política. Desde esta perspectiva, es interesante la comparación entre la *Heimskringla* —como muestra del mismo pensa-

---

[24] Knut Helle, *Norge blir en stat, 1130-1339*, Oslo-Bergen-Tromsö, Universitetsforlaget, 1974, pp. 27-35.

[25] Anónimo, *Kongsspegelen*, omsett av Alf Hellevik, Oslo, 1976.

miento, expresado en este caso por un laico aún inmerso en el ambiente nórdico tradicional— y el *Konungs Skuggsjá* —que es un ejemplo del afán evidenciado en Noruega durante el siglo XIII por establecer contactos más estrechos con la vida cultural y política del continente por medio de una política exterior expansiva y crecientes contactos culturales, contactos que dejaron sus huellas no sólo en la literatura, sino asimismo en la esfera del arte—. Esta evolución se operó a costa de la pérdida de cierta dosis de individualidad, conservada hasta entonces gracias al relativo aislamiento cultural propio del mundo nórdico[26].

Hace algo más de un decenio, Sverre Bagge llevó a cabo, en su trabajo de tesis doctoral, un profundo y detallado análisis de esta misma obra, que incluye su comparación con numerosos *specula* europeos aproximadamente contemporáneos. En el transcurso de su investigación, Bagge no encontró en el *speculum* noruego influencias directas provenientes de otros espejos de príncipes europeos y, por lo mismo, opina que su autor trabajó en forma independiente. Conocedor del género, el escritor no habría tenido, sin embargo, relación directa con los *specula* europeos de su misma época[27].

En el marco de nuestro trabajo, nos concierne el análisis de la tercera sección del *Konungs skuggsjá*, dedicada a la dignidad real. En la misma parece restringirse la función del rey en el seno de la sociedad a su papel de juez. Tras haber dejado en claro que el rey debe su título a Dios[28], el autor explica que hay sobre la tierra dos casas de Dios: en una —la Iglesia— guardada por el obispo, Dios colocó su mesa donde los hombres reciben el alimento espiritual, mientras en la otra instaló el sitial del juez que corresponde al rey[29]. Atribuye, por ende, un origen divino al poder real, cuya autonomía con relación a la Iglesia es total. Asimismo, se comprueba que la jurisdicción de ambos poderes es mutuamente independiente una de la otra. La función real de administrar justicia es expuesta a partir de la base de numerosos ejemplos extraídos del Antiguo Testamento, fundamentalmente de hechos relativos a los reyes David y Salomón.

Según Sverre Bagge, el último detalle mencionado recuerda el clima intelectual imperante en el continente durante el período carolingio con sus frecuentes referencias al Antiguo Testamento en relación a la dignidad real. Esta característica permitiría atribuir al *Konungs Skuggsjá* una actitud mental arcaica. Pero, por otro lado, sostiene Bagge que, al subrayar la autonomía del rey con relación a la Iglesia, el *speculum* se inscribe en las

---

[26] Sverre Bagge, *Den politiske ideologi i Kongespeilet*, tesis doctoral dactilografiada, Biblioteca de la Universidad de Bergen, p. 22.

[27] *Kongsspegelen*, pp. 173-174.

[28] *Ibid.*, p. 223.

[29] Sverre Bagge, *op. cit.*, pp. 547 y 553.

tendencias más modernas del pensamiento político del siglo XIII, antes de que éstas hubiesen sido formuladas en los *specula* contemporáneos, con lo cual se convertiría en un precursor en este sentido. Estas comprobaciones le permiten confirmar que el autor trabajó en forma autónoma, aunque inmerso en el clima intelectual y político que imperaba en el continente. Sin entregarse a especulaciones filosóficas profundas, que probablemente le eran ajenas, su obra es una clara exposición en favor del poder real independiente, tal como por entonces se estaba afianzando en todo el Occidente[30].

Con respecto al tema del compromiso real por el mantenimiento de la paz, no hemos encontrado en el texto del *Konungs Skuggsjá* referencias directas al mismo, más allá del hecho de que permite inferir que el rey, al cumplir con la función de juez justo para con sus súbditos, garantizaba la paz en el territorio del reino y las relaciones armoniosas entre los individuos. Cabe recordar en este contexto que el *speculum* fue compuesto tras la finalización de las guerras civiles, hecho que seguramente también contribuyó al deseo del autor de fortalecer la figura del rey.

Asimismo buscamos en la fuente eventuales alusiones al bien común, tal como es lógico esperar conforme el momento de redacción del *speculum*. En este sentido, no hemos encontrado referencias concretas a este tema, salvo quizás algún indicio indirecto. Por ejemplo, el *Konungs Skuggsjá* contiene una larga *plegaria del rey*, de la que nos pareció interesante este fragmento: «... tu misericordia me ha elegido para que te sirviera e, indigno, me ha elevado al rango real y al de jefe sagrado y me has colocado como conductor y juez de tu pueblo santo. Por eso te ruego que atiendas más a la necesidad de tu pueblo, aquél cuya conducción me encomendaste, que a mis méritos; que me otorgues buen juicio, moderación y equidad en mis palabras y opiniones y buena voluntad, para que pueda alternar y juzgar tanto a ricos como a pobres para regocijo tuyo y para que ambas partes se sientan satisfechas con relación al derecho con que fueron juzgadas»[31]. Si bien este pasaje alude abiertamente al bien de la población, el rey interviene en el mismo exclusivamente en su carácter de juez, hecho constante en el *speculum*. Dos páginas más abajo se señala que: «...la monarquía se ha establecido para atender a las necesidades de la población y del reino, no para perderse en tonterías y vanas diversiones...»[32], para pasar a continuación a la enumeración de las distracciones permitidas a un rey, siempre y cuando no descuide sus obligaciones para con la población.

---

[30] *Kongsspegelen*, pp. 176-177.

[31] *Ibid*., p. 179.

En resumen, nuestro análisis ha permitido comprobar que los autores islandeses y noruegos que, entre los siglos XII y XIII, recogieron por escrito tanto las tradiciones hasta entonces transmitidas oralmente, como el texto de las leyes vigentes y un espejo de príncipes, formularon de manera diferente la imagen del rey y su compromiso con la paz. Mientras en el más remoto período mitológico, el rey era prenda de paz y prosperidad para la población, durante el período vikingo el principal mérito de los monarcas, en virtud del respaldo que les brindaba su ascendencia divina, se transfirió a sus virtudes guerreras, para dar lugar paulatinamente a una nueva imagen del rey que lograba el bien de la población gracias a la promulgación de leyes y, finalmente, a la administración de una recta justicia.

EL *AGON* EN LA LITERATURA CIVICO-POLITICA (ITALIA CENTRO-NORTE, SS. XIII-XV)

NILDA GUGLIELMI
(CONICET - Universidad de Buenos Aires)

En un artículo anterior[1] he tratado del discurso político en la ciudad medieval italiana. En esas páginas, he intentado caracterizar el mensaje que partía de quienes ejercían el poder en dichas ciudades. Pero también he insinuado que podía surgir de sus opositores.

De la misma manera, en ese trabajo traté de establecer la diferencia entre discurso político y discurso cívico. Para realizar tal distinción acudí a las definiciones de los términos. Lo cívico es lo perteneciente a la ciudadanía y a los ciudadanos como colectividad política. Esto implica determinar las características de ese núcleo cívico-político al que pertenecen algunos individuos, quienes lo constituyen y se relacionan con él en su carácter de *cives*, es decir, de quienes responden a esa entidad con deberes y que gozan en ella de derechos. Con frecuencia, la entidad abstracta y sus miembros se confunden en un solo cuerpo. Al respecto tomamos una frase de Agnolo di Tura del Grasso: «Sanesi, cioè il comuno...»[2]. A través de la definición citada, parecería pues que cívico y político se encuentran tan prietamente unidos entre ellos que no podemos establecer distinción alguna. Pero como dijimos en esa oportunidad: «en la definición vemos asomarse un matiz. Lo cívico parece relativo a los individuos que constituyen el cuerpo ciudadano. El discurso cívico estaría dirigido entonces a conformar a esos individuos, quienes con sus acciones, con su conducta se constituirán como buenos *cives*, ciudadanía que —naturalmente— mediante sus virtudes será apoyo de la *res publica*. El concepto de lo cívico parecería flotar en un ámbito atemporal, al apelar a virtudes largamente establecidas, inamovibles, a virtudes no

---

[1] «El discurso político en la ciudad medieval italiana (siglos XIV-XV)» a aparecer en 1994, publicación conjunta CNRS-CONICET.

[2] Agnolo di Tura del Grasso, *Cronaca maggiore attribuita a A. di T. del G. (a. 1300-1351)*, en R.R.I.I.S.S., XV, 6, fasc. 4-6, p. 497.

cuestionadas por lo menos en lo que se refiere a un grupo determinado. Sobre esto volveremos.

En el discurso político nos parece descubrir dos zonas: una esencia abstracta inscripta en lo que podemos denominar *proyecto* y una expresión que apela a una acción más inmediata, lo que podríamos llamar *programa*. «El programa es una concreción provisional de los objetivos del proyecto en torno a unos puntos juzgados esenciales en las circunstancias dadas, en tanto que su realización conllevaría o facilitaría, por su propia dinámica, la realización del conjunto del proyecto. El programa no es más que una figura fragmentaria y provisional del proyecto. Los programas pasan, el proyecto queda».

El programa aparece, pues, en relación con circunstancias puntuales, de resolución inmediata o de alcance cercano. Una resolución que se avizora y que se pretende no lejana. El proyecto —a través del programa— urge una concreción.

El discurso político parecería estar teñido en gran medida de conveniencia, en el sentido de *necessitas*, el discurso cívico apelaría más directamente a la *virtud*, a la *virtus* en el sentido de coherencia y armonía total del hombre interior. En verdad, ambas exigencias han de unirse al fin para formar un hombre íntegro que sería, en suma, un *cives* pleno. Por tanto, discurso político y discurso cívico tenderían en principio a unirse, en un ideal de *res publica* que se lograría con la formación de los miembros que la constituyen»[3].

La diferenciación que acabamos de establecer es, en cierto modo, una separación teórica que no siempre encontramos de hecho. Pensamos por ello que es mejor hablar de literatura cívico-política. Hemos dicho que ambas vertientes son complementarias y, a veces, se presentan inextricablemente unidas. De manera que ejemplificaremos con composiciones histórico-literarias en que ambos tonos se mezclan con frecuencia.

En las reflexiones ahora intentadas trato de ver cómo se expresó el mensaje en la literatura cívico-política de esos ámbitos espacial y temporal.

Pero antes de analizar el contenido y la expresión con que se presenta esta literatura, hemos de preguntarnos por los emisores. Para nosotros, los emisores son individuos que están *al servicio de*. Esto no quiere significar que siempre lo hagan por intereses pecuniarios sino, con frecuencia, sólo están movidos por simpatías políticas, por adhesiones de cualquier tipo. A veces, sin duda, se trata de asoldados de quien ejerce el poder. Pero —como decimos— esto no es la constante. En este último caso, cuando se trata de

---

[3] Nilda Guglielmi, «El discurso...», art. cit. El texto incluido pertenece a Cornelius Castoriadis, «La institución imaginaria de la sociedad», en Eduardo Colombo, *El imaginario social*, Montevideo, Nordan, 1989, p. 32.

cortesanos o de asalariados de los gobernantes, podemos afirmar que nos encontramos con un mensaje político paralelo al que emite quien desempeña el poder, se puede hablar de mensaje insinuado o canalizado por vías indirectas. En los textos que hemos elegido, suponemos —en particular en los elogios que se dirigen al príncipe-tirano— una historia oficiosa, según veremos más adelante. Otros escriben sobre el ensalzamiento del partido o de la facción abrazados y que defenderán en múltiples campos. Es decir que, en algunas composiciones, podemos sospechar el afán de propaganda de un gobierno establecido, otras, en cambio, aparecen en mayor medida como participación de una causa determinada.

Por todo esto, la literatura que hoy examinamos, no puede ser calificada en bloque de *disidente*. Lo será en ocasiones y en otras propiciará el mantenimiento del presente estado de cosas —elogiando o justificando—, cualesquiera sean los motivos que lleven al autor a esa adhesión. En suma, es un instrumento que puede servir a diversos intereses y voluntades y que adoptará variado ropaje, según veremos.

En un principio, intenté calificar a los productores de esa literatura de intelectuales aunque se trate de un concepto anacrónico para la época. Sin duda, hubiera sido una definición incorrecta. En general, hombres cultos, que han ejercido o no una profesión que podríamos denominar intelectual. Entre ellos se cuentan algunos que vivieron una existencia de poeta de corte, existencia ambulante y siempre ligada al azar, a la fortuna y a las alternancias de la voluntad señorial (Francesco di Vannozzo), otros han ejercido sus capacidades en diversas Universidades (Niccolò del Rosso), los hay que tuvieron profesiones mercantiles que alternaron con el ejercicio de regidores de su ciudad, encontramos también a aquellos que fueron mercaderes y comerciantes, adheridos a un partido determinado, miembros de lo que se ha dado en llamar el patriciado de su ciudad y que —al compilar sus memorias— reflexionan sobre acontecimientos, figuras políticas, planteos posibles y resoluciones verdaderas, importantes en los destinos de su patria. Algunos pusieron armas y esfuerzo al servicio de causas o de señores diferentes.

Variado panorama, pues. Sin embargo, encontramos un denominador común, el interés por los acontecimientos de la península, por las alternativas de la vida de las ciudades-Estado a las que pertenecían.

Pero, sin duda, y ya que hemos calificado de variado el conjunto de autores de las obras que examinaremos, debemos matizar —dentro de lo que hemos denominado *interés*— las actitudes de estos escritores. En general, no son historiadores.

Difícil resulta caracterizar la tarea del historiador medieval, definir la esencia de su labor y, por consiguiente, ofrecer límites a la figura misma. Bernard Guenée ha planteado esas dificultades en uno de sus artículos. De todos los textos que cita, uno de los más expresivos es el que nos dice:

«Ofrecer explicaciones, ordenar un discurso,
realizar las más minuciosas encuestas sobre cada punto,
he aquí lo que conviene a un historiador»[4].

Podríamos definir como historiador —actividad que no siempre fue esencial, permanente y definitoria de una vida— a quien trataba de buscar la verdad de los hechos acontecidos en una determinada dimensión espacial y temporal, conectándolos, de ordinario, con los que han conformado la historia de la humanidad. La obra acompaña la consignación de ese devenir con reflexiones que conocen de pensamiento original y también que arrastran *topoi* largamente empleados.

Bernard Guenée, al tratar este tema, ha hablado de historiadores oficiales y de historiadores oficiosos. Unos con cargo y tarea oficiales, luego de haber prestado juramento y siendo compensados con una suma determinada, desempeñando una labor pautada y establecida por el príncipe, quien señalaba objetivos de propaganda y difusión. Como dice el citado autor: «el historiador oficial no entendía ciertamente renunciar a la verdad pero se sabía y deseaba ser, antes que nada, servidor del Estado». Otros, en cambio, que realizaban una obra análoga sin ostentar una posición oficial, aunque la inspiración y el aliento procedieran, en muchas ocasiones, del soberano. En el pasado se buscaba una confirmación del presente —precedentes ilustres o negativos—, se subrayaba la continuidad o la ruptura; «renacimiento», «renovación» eran conceptos que la historia oficial u oficiosa tendía a destacar a través de los hechos de otrora que se conectaban con un supuesto presente ejemplar[5]. Luego de estas consideraciones, nos preguntamos si los autores que nos ocupan escriben después de haber armonizado la visión retórica de un acontecimiento con la visión histórica del mismo. Digo que no son historiadores, es decir no han creado, no han colmado el espacio entre el debate político y el juicio histórico. Sin duda, algunos quieren testimoniar pero, al ser hombres de partido, al haber *elegido* posición y bando, sus palabras llevan una carga determinada, un claro subjetivismo. Creo que en todos se ejerce el *agon*, aun cuando algunos parezcan sólo consignar y reflexionar mientras que otros muestran claramente su parcialidad y su afán de imposición ideológica.

La diferente naturaleza de sus obras nos plantea, por otro lado, el problema de la amplitud de difusión de ese mensaje. El material que analizaremos nos ha sido proporcionado por *memorias* familiares y también

---

[4] Bernard Guenée, «Histoire et chronique. Nouvelles reflexions sur les genres historiques au Moyen Age», en AA.VV., La *chronique et l'histoire*, París, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1986, pp. 3-12.

[5] *Ibid.*, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, París, Aubier, 1991, pp. 332-356.

por literatura de ficción como puede ser la cuentística —aunque la hayamos empleado en mucha menor medida— y, finalmente —y esto nos da la mayor parte del *corpus* de los elementos utilizados—, poesía de temática política.

Sin duda, la diferente naturaleza de dichas fuentes determina dimensión y características del testimonio. Unas y otras presentan una diversa intención, enmascaran propósitos a veces, denuncian con fuerza o consignan con aparente calma.

Por un lado, contamos con esas *memorias* familiares que —teóricamente— se redactan para guardar testimonio de los acontecimientos de la familia, para recordar y para aleccionar a las futuras generaciones, testimonio supuestamente veraz, de justificación y ensalzamiento del linaje, testimonio pretendidamente secreto aunque, en verdad, se supone que tenían una mayor difusión pública. Esas *memorias* consignan los acontecimientos políticos —muchas veces protagonizados por miembros de la casa— dentro de un contexto más amplio y que —aparentemente— atrae en mayor medida la atención del narrador como son los hitos familiares. Por ello, de ordinario, presentan esos acontecimientos en forma neutra. A lo sumo, algún comentario confirma adhesión y fidelidades políticas personales y familiares.

Otras obras optan por diferentes tonos. Dos de los más frecuentes son el admonitorio y el pasional. La literatura de ficción utiliza ya uno, ya otro. Pensamos que este *pathos* evidenciado encuentra diversos vehículos para expresarse. Como ejemplos, utilizaremos preferentemente poesías, que se permiten de ubrir en mayor medida la pasión y saben expresarla de manera vehemente y, a veces, restallante. Los poemas emplean metáforas frecuentes que sintetizan el sentido general de la composición y utilizan —naturalmente— un ritmo que puede ser manejado en función del contenido. Veremos cómo los poetas emplean los *crescendos*, cómo aceleran o disminuyen los ritmos, cómo las palabras aparecen destacadas, iluminadas, esenciales...

Todas estas consideraciones nos impulsan a retomar el problema de la intención de cada una de las obras. En primer término, el autor quiere destacar el acontecimiento. El acontecimiento —aun el más resonante— puede quedar incluso en una cadena, es decir, inmerso en una *consecutio* en que se pierda o diluya su eminencia e importancia. Por ello decimos que el escritor destaca el acontecimiento, le da relieve, lo rescata pero, sin duda, también puede manipularlo, conferirle una distinta naturaleza o un signo diferente. Esto plantea el problema de la voluntad e intención de persuadir. Pensamos que algunas obras sólo reflexionan a partir de posiciones tomadas, otras, en cambio, tratan de modificar opiniones, imponer posiciones, intentan la transformación de actitudes y adhesiones.

Podemos realizar la mención de los recursos a los cuales echan mano estas obras de intención cívico-política para cumplir su propósito:

1) Recurren a referencias a la Antigüedad en que se supone que el civismo se vio logrado, lo que implica aceptar modelos establecidos e ideales de buen gobierno que hay que preservar o reiterar. Adoptan, por tanto, una actitud nostálgica. Buscan el pivote, el anclaje y el espejo.

2) Utilizan *exempla* generalmente negativos y contemporáneos no excesivamente lejanos de los acontecimientos a que se alude.

3) Apelan a la crítica —clara, a veces violenta y agresiva— o al didactismo y a la admonición.

El escritor se planta con firmeza ante las posibles soluciones. En algunos, aparece como una certeza intelectual,en otros como una afirmación pasional. Siempre presumen que la justicia, lo recto, lo equilibrado habrán de imponerse, cualquiera sea el tono adoptado.

Pietro dei Faitinelli habla de la posibilidad que tienen los güelfos de vencer: «Si se combate, mi corazón confía/ en vencer, puesto que tenemos plena razón/ y tres hijos de rey para que nos guíen/ y un millón de paladines/ que no huyan de los chillidos alemanes/ que alguna vez nos aterraron...»[6].

«Tenemos plena razón» es una afirmación que —explícita o no— se encuentra en la base de toda la literatura política y que determina la firmeza con que se expresan los argumentos.

A pesar de que siempre aparecen protestas de ecuanimidad, a pesar de que en la base de todas las composiciones se puedan suponer los mencionados valores de equilibrio, de prudencia, es posible que muchas de ellas hayan sido dictadas por sentimientos o intereses particulares que —aún considerándolos fundamentados en derecho y razón— hablen de parcialidad. Por ello, hemos de analizar constantemente en cada una de las composiciones si el objetivo fundamental es privilegiar el desarrollo de las ideas o la imposición de una ideología, cuál de esas dos opciones mueve al autor en su accionar público y determina la expresión de su mensaje.

En general, todos estos escritores expresarán, a través de sus composiciones, ciertos valores estructurales de la sociedad que los sustenta. Ya Christian Bec ha hablado de los términos-ejes que señalan la inserción en el mundo de los que él llama «les marchands écrivains»[7]. Ha elegido tres, sin duda significativos y que —veremos— constituyen *topoi*, constantes en las obras que mencionemos. Estos tres términos esenciales son: *Fortuna*, *Ragione*, *Prudenza*.

---

[6] Pietro dei Faitinelli, «Ma i guelfi sono così sicuri di vincere!», en *Sonetti burleschi e realistici dei primi due secoli*, Bari, Laterza, 1920, 2 vols., vol. I, p. 187.

[7] Christian Bec, *Les marchands écrivains à Florence*, 1375-2434, París-La Haya, Mouton, 1967, pp. 301 y ss.

Nos preguntamos si estos valores que guían la pluma de los que Bec denomina *mercaderes-escritores* se dan en la producción literaria que analizaremos y que ha surgido de un medio ciudadano. La pasión que vemos ejercerse en muchas de esas obras parecería desmentir —según hemos dicho— el ejercicio de la *Ragione* y *Prudenza*. ¿Podemos pensar que, en muchas de las composiciones elegidas, el *pathos* es el vehículo que permite la defensa de esos valores de equilibrio que, en suma, constituyen base y esencia? Naturalmente, el análisis de cada obra permitirá comprobar hacia dónde se inclina el fiel de la balanza.

Detallado es el análisis de Bec. En el caso de *Fortuna*, subraya sobre todo la connotación de *fortuna di mare* ya que de mercaderes se trata y de gentes de comercio lejano y marítimo. Yo prefiero, en cambio, destacar la frecuencia del empleo del simple término *fortuna* que, sin duda, se encuentra también en la frase *fortuna di mare* y que alude a un acontecimiento imprevisto y, en general, desdichado. Lo parangonamos a la palabra *novità* empleada con tanta frecuencia por Villani. Así, por ejemplo, al hablar de los terribles acontecimientos acaecidos en Florencia en 1287 —condena por homicidio de Totto de' Mazzinghi da Campi, intento de micer Corso Donati de arrancarlo de manos de la justicia que finalmente fue cumplida— el cronista emplea el término *novitade*[8].

Pero volvamos a Fortuna. Esa imprevisibilidad que tiñe la palabra cotidiana también se da en la denominación de esa diosa severa, inaferrable e inconstante que apareció al final de la Edad Media, en una antigua confrontación con la providencia divina. Legado de la Antigüedad, renace en este momento con enorme fuerza. Diosa inconstante por cuya voluntad se mueve la rueda. Como dice Paolo Lanfranchi: «Cuatro hombres están pintados sobre la rueda/ para expresar el ejemplo/ uno está encima, coronado/ y otro hacia arriba valientemente monta./ El tercero, con las manos en las mejillas/ es villanamente arrojado/ y el cuarto, se encuentra debajo, caído/ y cada extremo tiene su premio./ Yo fui aquel que ascendí hasta la cima/ alrededor de la rueda que gira/ y todo estaba bajo mi poder mientras estuve arriba/ luego fue coronada mi cabeza./ Ahora he caído, he sido expulsado de todo bien,/ al final de mi jornada»[9].

Tal vez los acontecimientos peninsulares, la construcción y el derrumbe de señoríos, el ascenso y la caída abruptos, quizá los duros tiempos hicieron desconfiar al hombre del poder absoluto de sus capacidades en que creyera otrora y dieron lugar a esta exacerbación del temor y de la inestabilidad.

Se apostrofa a la Fortuna que golpea a gentes o pueblos: «¡Ay, Fortuna!

---

[8] Giovanni Villani, *Cronica di...* (ed. Franc. Gherardi Dragomanni), Florencia, Sansone Cohen, 1844, 4 vols., t. I, p. 443, cap. CXIV.

[9] Paolo Lanfranchi, «Vicende di fortuna» en *Sonetti...*, I, p. 31.

¿adónde me has conducido?/ con tus hostilidades, ¡hacia mí punzantes!/ ¡ay! ¿Fortuna, ¿por qué siempre me atormentas/ y me abates?/ ¡Ay, por qué en el piélago has roto/ mi nave en los escollos entre gentes villanas?/ ¡Ay! concédeme sólo una hora/ en que alivie mis ojos del llanto incesante./ ...»[10].

Niccolò del Rosso se pregunta, absorto: «Virtud increada, yo no discuto/ que todos tus juicios sean los mejores;/ pero para nosotros aparecen como un oscuro espejo/ y para la naturaleza humana es demasiado horrendo./ Ya que veo al hombre en su edad florida/ [adornado] de prudencia, buenas maneras y seguro consejo/ morir antes que lo que el viejo debiera/ dejando a todo el mundo llorando por él./ Por lo que muchos se verán desconsolados/ vendrán odios, luchas y gran guerra/ caerán los justos, reinarán los tontos/ rapiñas, robos, destrucción de tierras;/ y no sé por qué tú lo consientes/ sino para contentarte en mayor medida con los buenos»[11].

La advocación paganizante se contrapuso a otras, cristianas, como la *Mater omnium*. Esa diosa caprichosa que prodiga mercedes a quien desea y no a quien tiene méritos, aparece pintada con trazos certeros en una poesía de Cecco Angiolieri: «Prudencia no vale a quien Fortuna no acompaña/ ni favorece la prudencia al hombre infortunado/ ni gran saber al hombre enaltece/ si a la Fortuna no le gusta y no es de su agrado./ Fortuna es aquella que desciende y ensalza/ que a unos da y a otros arrebata su estado./ Fortuna honra y proporciona vergüenza y ultraje/ y hace parecer sabio a un desventurado loco./ Y muchas veces he visto/ que quien actúa con prudencia es considerado demente/ y quien no tiene prudencia alcanza premio./ Es decir que aquél a quien protege la Fortuna/ no puede perder y es misterio quién sea;/ sabio es quien sabe adaptarse»[12].

No examinaremos el tema de la Fortuna por lo menudo, tema por demás extenso y que ha preocupado a tantos autores[13]. Lo que interesa ahora es ver cómo se expresa en la literatura política de que nos ocuparemos, expresión de una particular mentalidad burguesa.

Las composiciones en que se canta a la Fortuna pueden tener dimensión de planto personal o pueden referirse a acontecimientos políticos. Aunque el sentido de inestabilidad es el mismo, sólo traeremos a colación los que se aludan a problemas cívico-políticos. Pieraccio Tedaldi conforta a un amigo

---

[10] Franco Sacchetti, *Il libro delle rime*, edited by Franca Brambilla Ageno, Città di Castello, Olschki-University of W. Australia Press, 1990, p. 17, XIII. Soneto di Franco detto.

[11] Niccolò del Rosso, «Non sa scrutare in certi decreti della Provvidenza», en *Sonetti burleschi...*, I, p. 214.

[12] Cecco Angiolieri, «Quello che conta, non è il senso, ma la fortuna», en *Sonetti...*, I, p. 136.

[13] J. C. Frakes, *The fate of fortune in the Middle Ages. The Bohemian tradition*, Leiden-Nueva York-Colonia, E. J. Brill, 1988.

exiliado de Florencia: «Puesto que la rueda os ha colocado abajo/ micer Simón, actuad con corazón franco/ y no adoptéis enojo ni rencor/ y no digáis: ¡Ay, triste de mí!/ Pues si sois ahora privado y expulsado/ de la noble ciudad de la flor/ volveréis a ella con gran honor/ y refloreceréis donde ahora os encontráis marchito./ Que yo sé que sois de esto inocente,/ expulsado de vuestros bienes por la culpa de otros/ tanto le desagrada a Dios y a la gente,/ que seréis calmado/ por todos aquellos que allí son poderosos/ y honrado como no culpable./ Si soportáis el sufrimiento con prudencia/ retornaréis contento a Florencia»[14].

En esta composición, vemos la conjunción de la ciega suerte de la Fortuna —cuya rueda tanto ensalza como derrumba—y de la invocación divina. Frecuente alternancia de la ambigüedad que hemos señalado. Aunque de ordinario aparecen los dos elementos en una misma composición, asistimos a una clara laicización de la mentalidad de la época. Por tanto, la invocación a la Fortuna, la comprobación de las dramáticas alternativas de su rueda, los crueles y ciegos vaivenes a que somete a las gentes, se erigen de manera dominante más allá de la bondad y clemencias divinas.

Cecco Nuccoli habla de la caída de los señores de Pietramala, composición en la que encontramos la misma indecisión, divina voluntad o veleidosa fortuna: «Muéstrase claro, por divino juicio/ a los de Pietramala condenados/ quienes han caído de la alta rueda/ y están desposeídos de todas sus dignidades»[15].

La Fortuna, por tanto, omnipresente, expresando el ciego, inestable equilibrio de las cosas, tan ferozmente sentido en su momento. No abundaremos en más ejemplos como tampoco citaremos las obras que aluden a *Ragione* y *Prudenza*. Son términos que hemos visto aparecer y que aparecerán en los restantes ejemplos que traeremos a colación. Equilibrio y razón, moderación y lógica son elementos presentes en los escritos de los burgueses como notas que insuflan su vida toda[16]. Lo que no impide el tono pasional con que, muchas veces, defienden su causa. Razón y Prudencia actúan constantemente como ejes de composiciones en que convocan las necesarias fuerzas que constituirán la armonía personal y colectiva.

Una canción de Franco Sacchetti elogia a los señores de Florencia que gobernaron la ciudad luego de la revuelta de los *ciompi*. En ella apela a las virtudes y al equilibrio, Prudencia, Temperancia, Fortaleza: «Queridos señores, colegas y consulares/ que entre incendios, perturbaciones y ruinas/ tuvísteis a la república en los brazos/ recordad los pretéritos días amargos/

---

[14] Pieraccio Tedaldi, «Conforta un amico esiliato da Firenze», en *Sonetti burleschi*..., II, p. 52.

[15] Cecco Nuccoli, «Per la caduta dei signori da Pietramala», en *Sonetti burleschi*..., II, p. 9.

[16] Christian Bec, *op.cit.*, pp. 324 y ss.

en que se dieron ejemplos y castigos./ Ciertamente, mirando vuestros rostros/ veo resurgida la digna Prudencia/ que con equilibrio gobierna a las gentes./ No hay quien discierna lo verdadero/ en el lugar donde esta virtud falta./ Conculcada la encontramos,/ ahora se sienta y reina con vosotros./ Conservadla por Dios! que [trae consigo] vuestra paz/ y todo bien cierto./ Habéis repuesto la santa justicia/ en su sede, ella os da razón/ y verdad, contra los falsos rostros./ Ella yacía totalmente leprosa,/ pobre, desnuda, ciega y aprisionada,/ la espada rota, por tierra las balanzas./ Quebradas fueron por vosotros las lanzas inicuas/ que podían ofender a los inocentes/ y extinguido todo veneno y desarraigada la hierba/ y de la vil [hierba] arrancada la semilla./ .../ La Temperancia que hace mortal al hombre/ y ofrece el modo de vivir civilmente/ había sido reducida a las pocilgas/ .../ La constante virtud suprema, Fortaleza,/ que había perdido todos sus miembros,/ la habéis sanado y colocado en su lugar/ ...»[17].

En general, todos los esfuerzos de los funcionarios se expresan en términos de equilibrio: «tierra enferma y Estado sin ley/ por vosotros se mantiene y rige en armonía»[18]. Esta composición recurre a un procedimiento bastante frecuente en la literatura política, la antilogía, la oposición de elementos antitéticos que, reunidos en una entidad, se destacan al contraponerse. De tal manera, cada uno de ellos cobra mayor relieve, dramaticidad, precisos contornos que dibujan claramente la antítesis. Al establecerse dicha contraposición permite el análisis detallado de los diferentes aspectos del problema o de la situación planteados. Los procedimientos retóricos han recurrido, de ordinario, a los juicios comparativos, interconectando las oposiciones.

Reiteramos: creemos preferible hablar del *interés* cívico-político y no de la *pasión* de esas obras porque el primero es un término que puede comprender a casi todas las situaciones, mientras que el segundo tal vez sea excesivo en muchas ocasiones.

Decimos que los autores reflejan interés por los acontecimientos político-bélicos que en ese momento conmueven toda la península. A pesar que ese interés muchas veces tiene una referencia puntual, hemos elegido ejemplos que no comporten internarnos en minuciosos pormenores fácticos.

Algunas obras emplean la sorna y la befa para aludir a estos problemas, que otras resuelven con tonos elevados y heroicos. No nos interesa ahora tanto destacar ese matiz burlesco como la tendencia generalizada hacia los asuntos políticos, al punto que el autor la toma como una definición esencial

---

[17] Franco Sacchetti, *Il libro...*, p. 328.

[18] Immanuel Romano, «Non s'occupa di fazioni politiche, ma vuole godersi la vita», en *Sonetti burleschi...*, II, p. 146.

de su personalidad, tan profunda y definitoria como podría ser su dimensión confesional. Son composiciones en que el escritor hace gala de un claro cinismo ya que declara sin empacho su falta de convicciones políticas. Immanuel Romano dice: «Yo mismo no me conozco, oigan todos/ ya que si mi inclinación es ser gibelino/ en Roma soy [partidario] de los Colonna y de los Orsini/ y me agrada que se alabe a unos y otros/ y que en Toscana goce la parte güelfa;/ en Romagna soy eso que es ser Zappetino;/ ...»[19].

Esa indiferencia política o, mejor, su capacidad de acomodamiento es reflejo de una indiferencia total, que hasta se llega a manifestar en la observancia religiosa, ya que concluye: «Yo soy mal judío, no sarraceno/ hacia los cristianos no dirijo la proa/ sino deseo observar alguna parte/ de cada ley [religiosa]:/ de los cristianos, el beber y el comer/ y del buen Moisés, ayunar poco,/ y la lujuria del precioso Macón/ ya que no tengo fe de la cintura para abajo»[20]. Claro ejemplo de composición auto-punitiva pues ofrece una imagen anti-heroica totalmente enfrentada con los modelos contemporáneos, con las aceptadas pautas de heroicidad y fidelidad. Pero también ejemplifica una actitud exo-punitiva, castigo vuelto a la comunidad que no mantiene la pureza de los valores propuestos[21].

En otra composición, el anterior poeta insiste en que no tiene preferencias por ningún partido. Allí nos dice: «Si San Pedro y San Pablo estuviesen de una parte,/ Moisés y Aarón de la otra/ y si Macón y Trivicán, cada uno quisiera/ que yo me rindiese a su voluntad y a su partido,/ si cada uno de ellos me lo pidiese en secreto/ me parece difícil que me convencieran; sólo/ diría a quien se me antojara:/ —¡Viva quien vence, yo estoy de su parte!—/ Ni güelfo ni gibelino, ni negro ni blanco:/ a quien le guste el color, que lo lleve,/ que heriré desde atrás y me veré libre/ Y mi compañera, la traición, que se mantenga segura:/ pues yo, para cambiar [políticamente]/ no tengo empacho/ así como de ayudar, hasta la muerte, a quien vence»[22].

En suma, vemos que las elecciones esenciales que hubiera debido realizar el poeta lo dejan indiferente aunque, sin duda, constituyen la savia de la vida de su época. Precisamente por la importancia que dichas elecciones revisten, el cinismo se expresa con mayor fuerza. Sin embargo, se puede argüir que dicho cinismo y la indiferencia de que hace gala Immanuel Romano pueden ser considerados sólo como una actitud personal. En verdad, lo que importa es entender que el poeta se define de una

---

[19] *Ibid.*

[20] *Ibid.*

[21] He desarrollado esta idea en «Reflexiones sobre marginalidad», *Anuario de Estudios medievales*, nº 18, 1988, pp. 157-171.

[22] Immanuel Romano, «Non ha preferenze per nessun partito: sta perchi vince», en *Sonetti burleschi...*, I, p. 146.

cierta manera respecto de problemas esenciales de una época, de la cual esos problemas constituyen centro y pivote.

Sin duda, la producción que nos interesa está constituida por composiciones que —por lo común— contienen un mensaje meditado aunque aparezca a veces pasional y surgido de las circunstancias. Pueden abordar y presentar directamente el tema, sin enmascaramientos, aunque no es imposible que intenten el logro de un objetivo apelando a temas colaterales. Examinaremos más adelante las particularidades que adoptan estas obras. Ahora podemos caracterizarlas de manera genérica. Son poesías, obras de ficción de distinto tipo, pasajes de crónicas, trozos de memorias de gentes de los siglos XIII-XV, en particular testimonios del XIV, interesadas —como decimos— en los acontecimientos de su ciudad.

La personalidad de sus autores sin duda influirá en la excelencia literaria, en su logro estético que, para el historiador, no es esencial pues éste se preocupa fundamentalmente por lo que tales composiciones pueden testimoniar. Un testimonio, de ordinario —sobre todo cuando se tratan asuntos puntuales— difícilmente neutral y ecuánime. Para el estudioso, es siempre válido si intenta detectar las verdaderas intenciones políticas pues ellas le permitirán delinear los acontecimientos-base. Esa puede ser una de las opciones. Como hemos dicho, lo fundamental para nosotros, en este caso, es la comprobación de la existencia de una literatura de determinadas características unida a la vida cívico-política de un ámbito particular.

El planteo que me propongo sobre la literatura cívico-política, sin duda apelará a las categorías que me han preocupado desde hace años: pertenencia, marginalidad, disidencia... Esa literatura permite afirmar ciertos valores, los de pertenecer a un grupo (ámbito político de cualquier dimensión que fuere, adhesión a un partido o facción política, conjunto social que puede ejercer influencias en el manejo político o que aspira a esa representatividad...); puede ser expresión de la marginalidad o marginalización que elige o que sufre un grupo y de su aceptación o rechazo —circunstancia esta última que hace que se vuelvan contra la sociedad en general y, consecuentemente, contra los modos de gobierno o (personalizando, en una gradación que puede ser mayor o menor) contra los gobernantes—. Toda esa producción literaria también permite canalizar la disidencia, que de ordinario se expresa en lenguaje condenatorio, en el empleo de un léxico duro, que puede volverse procaz, que no deja de emplear todos los procedimientos satíricos, de la burla y la befa, de la ridiculización...

La literatura cívico-política, como vemos, puede expresarse de diversa manera, acentuando ya unos, ya otros elementos. En los extremos, se encuentran las composiciones que insisten en factores morales, determinantes del buen o mal estado de la sociedad, de la buena o mala conducción de la *civitas* y las que pintan una lucha frontal y encarnizada. Todo esto nos ofrece un conjunto sumamente variado, en el que podemos apreciar cómo se

ejerce una gradación, que en ocasiones aparece en una misma composición; otras veces, poesía u obras cronísticas —sobre todo las primeras— eligen una temática y un tono que mantienen a lo largo de toda la obra. Los ejemplos nos permitirán ver cómo se despliega este abanico de características. Al examinarlas, podremos pasar de formas abstractas —y aparentemente alejadas de circunstancias fácticas determinadas— a otras en que nominación, hechos, pasiones expresan su inmediatez. A veces, todas ellas se dan en una misma composición. Trataremos de ofrecer ejemplos en que uno de los tonos predomine de preferencia y también mostraremos aquellos en que pasan por la variedad de registros. Como decimos, una de las posibilidades está constituida por las composiciones que apelan a valores morales, en las que se canta la excelencia de las virtudes.

Algunas obras parecen reflexiones generales. Aunque, por lo general, subyacen situaciones puntuales, siempre planean en una especie de atemporalidad, comúnmente se recuerdan los héroes romanos en quienes confluyen los fundamentos de la civilidad y que se destacaron por una heroicidad que defendía valores tales como libertad y dignidad, valores que permitían el ejercicio de ese civismo. Podemos preguntarnos cuál es el verdadero sentido del argumento esgrimido. Sin duda, las menciones funcionan como ejemplos puesto que —como dice Joël Blanchard, al hablar de Commynes— «no sólo se hace historia *ad narrandum* sino también *ad probandum*»[23]. Esos ejemplos prueban y afirman la justeza de las palabras del escritor. Como hemos dicho al mencionar la obra de Bernard Guenée, se trae a colación la pasada experiencia en función y para orientar las futuras elecciones de la sociedad, de tal manera que los miembros de la misma puedan determinar su rumbo cierto. En suma, se trata de armonizar tradición e innovación, se plantean los valores de discontinuidad-continuidad. Esta última dualidad-oposición hace que nos preguntemos si estos ejemplos aparecen como loables pero ajenos o si se ven como propios. Es decir, comprobar si para el escritor se ha producido un hiato o si considera que su época continúa y prolonga la clasicidad. En los autores del siglo XIV, la posición elegida es la de correspondencia, pertenencia y continuidad.

Frecuentemente —ya hemos dicho— estas composiciones se presentan como admonición a todos los ciudadanos por parte del poeta o escritor o como consejos para la formación de los jóvenes, futuros miembros de la entidad política. Ejemplo claro de este último caso es la obra de Leon Battista Alberti, *I libri della famiglia*[24]. Este comportamiento que llamamos civismo también puede recibir la denominación propuesta por Bernard Chevalier de

---

[23] Joël Blanchard, «L'histoire commynienne. Pragmatique et mémoire dans l'ordre politique», *Annales (E.S.C.)*, sept.-octobre 1991, pp. 1.078-1.104.

[24] Leon Battista Alberti, *I libri della famiglia*, Turín, Einaudi, 1969.

urbanidad[25], entendiendo por tal los modos de comportamiento propios para crear armonía, la manera de alternar armoniosamente en una sociedad, comportando esta definición algo mucho más profundo que formas exteriores; se trata de una convivencia en coherencia, de formas de civilidad en que la ciudad se expresa a finales de la Edad Media.

Esa atemporalidad —que se confunde con tiempos remotos— y ese didactismo se conjugan en un soneto de Franco Sacchetti: «Solía hablar la juventud antigua/ de todas las virtudes, para dejar todo tipo de vicio,/ tomando ejemplo de Bruto y Fabricio/ y de la misma manera de otros romanos»[26].

En la respuesta que recibe otra composición de Sacchetti de parte de un médico que ejerciera el cargo de prepósito de Florencia en el año 1386 se apela a la tradición para lograr una recta conducción de la ciudad de Florencia: «Mi dulce Franco, para contentarte/ recordaré aquellas sanas sentencias/ que pluguieron a los antiguos, y que viles y extrañas/ parecen al hombre de poco entendimiento:/ la ley y la enseñanza civil/ no comenzó ayer ni esta mañana,/ sino en una edad muy alejada de nosotros/ llegó de la reflexión filosófica./ Feliz es la ciudad que es regida/ por quien quiere prepararse filosóficamente/ como Platón y Boecio pensaban...»[27].

Uno de los ejemplos más claros de una literatura que parece reflexionar sólo de manera abstracta cuando en verdad se refiere a las difíciles situaciones peninsulares, está constituido por los trece sonetos escritos por Franco Sacchetti y enviados a Astore, señor de Faenza. Es importante conocer el planteo filosófico de dichos sonetos pero también ahondar las motivaciones que incitaron al autor a realizar su obra.

Franco Sacchetti envía una carta en julio de 1391 a Donato Acciaiuoli, confaloniero de justicia de Florencia durante la guerra que enfrentó a Gian Galeazzo Visconti y a los florentinos. Reflexiona allí sobre los beneficios de la paz y sobre las ventajas que ha obtenido el enemigo. Todos sus argumentos aparecerán luego en las poesías. En esa carta se lee: «Y puesto que la paz es una bendición, ya que no hay ninguna mayor y sin la cual ningún bien es perfecto e incluso sin la cual ningún reino se puede decir que haya permanecido estable, yo, ya que tanto la deseo, he decidido escribir a vuestra paternidad»[28]. No abundaremos en la mención de pasajes de esta carta. Nos importa fundamentalmente aludir a la misma para comprobar

---

[25] Bernard Chevalier, «L'histoire urbaine en France, x-xve siècles», en Michel Balard (ed.), *L'histoire mediévale en France: Bilan et perspectives*, París, Seuil, 1991, pp. 29 a 47.

[26] F. Sacchetti, *Il libro*..., p. 9.

[27] *Ibid*., p. 361.

[28] Antonio Lanza, *Firenze contro Milano (1390-1440)*, Roma, De Rubeis, 1991, pp. 163-164.

que su poesía está prietamente ligada a acontecimientos inmediatos y ciertamente dolorosos para su ciudad.

Tomamos ahora algunos pasajes de los citados sonetos en que aparecen esas reflexiones morales que —como decimos— tienen una encarnadura mayor de la que se podría suponer: «Allí donde reina la paz, el bien siempre florece:/ matrimonios con fiestas y bailes y cantos;/ ríen las ciudades y las mujeres y los amantes;/ cada mente se goza de vanos deseos./ Allí donde hay guerra no existe el bien/ llorosas caminan las atribuladas vírgenes/ muertos, incendios, casas y lugares santos/ inocentes aprisionados en medio de tormentos y dolores»[29].

En una de las composiciones se lee: «Todos los senderos en paz son seguros/ en las tierras se ejercen justicia y razón;/ en la guerra prosperan todos los ladrones/ quiebran los caminos malandrines y asaltantes./ Los mercaderes por los mares oscuros/ caminan durante la paz, sin sospecha;/ durante la guerra los corsarios sostienen el timón/ depredando con asaltos ásperos y duros./ La paz mantiene y nutre a los buenos/ la guerra propicia gente viciosa de todo tipo/ ...»[30].

Otra poesía de Sachetti relaciona la paz con el justo regimiento: «El señor prudente siempre en paz gobierna/ y siempre ejerce justicia para reinar;/ a quien así no actúa, la guerra lo hace suplantar/ por otro señor, por vía externa»[31].

El escritor vuelve a ciertos temas que han aparecido en su carta a Donato Acciaiuoli: «Algún autor, entre otras cosas, escribió/ que era mejor la segura paz/ que la esperada victoria; y aquí no calla/ el buen Petrarca, pues dijo mucho más...»[32].

Necesita la incitación pública, la predicación que hable de las virtudes del pacífico estado: «Todos los predicadores de estos tiempos/ deberían hablar constantemente de paz en sus predicaciones/ mostrando a sus seguidores [i.e., de la paz] que serán benditos/ y en cuanto los criminales e impíos/ con tan malvados y duros ejemplos/ serán malditos aquí y por doquier...»[33].

Finalmente, el título de otro de los sonetos —en cuyo desarrollo no entraremos— nos habla de los desastres de la guerra sufridos por diversas tierras, desastres insuperables por otro lado: «Cómo ciertas tierras en nuestros tiempos se han visto deshechas, y tal mal no puede ser superado»[34].

---

[29] F. Sacchetti, *Il libro...*, p. 427.

[30] *Ibid.*, p. 428.

[31] *Ibid.*, p. 428.

[32] *Ibid.*, p. 429.

[33] A. Lanza, *op. cit.*, pp. 163-164.

[34] *Ibid.*, p. 431.

Acabamos de decir que esta literatura cívico-política apela, de ordinario, a valores morales. En ellas se canta la excelencia de las virtudes, se realiza la loa de ideales que configuran un paradigma a alcanzar, se proponen modelos que tratan de incluir a esos miembros del núcleo cívico-político. Comporta la presentación de pautas que han de observarse para alcanzar un objetivo. Este implica la convivencia armoniosa de los *cives* dentro de esa entidad y en relación a ella.

Esas composiciones aparecen como formas didácticas, en general sin alusiones a situaciones presentes, felices o desdichadas. Tal vez de esta manera, suponen los autores conceder mayor fuerza a su alegato, ignoran la minucia de la lucha, el enfrentamiento, la pelea, se sitúan en un plano atemporal que parecería coincidir con la perfección, con la armonía. En general, quienes se arrogan el oficio de mentores tratan de guiar la acción de los regidores, encauzando, pautando, aconsejando.

El mismo Franco Sacchetti se dirige en una larga composición a los funcionarios que han de tomar las riendas del gobierno florentino. Mencionamos algunas estrofas: «Amigo mío, cuando accedas al gobierno,/ en primer lugar trata de lograr honor/ sé prudente, justo y temperado/ de ánimo fuerte, no sometido por ninguno.// Cuando accedas al cargo presta juramento/ obsérvalo con buenos propósitos/ ordena que tu mandato se cumpla plenamente/ y luego ingéniate en hacerlo observar/ No tomes partido: lleva a todos a la redonda/ navegando con todos a favor de la corriente»[35].

Es decir, se le pide honradez y capacidad para armonizar a los ciudadanos én unidad y concierto. Se le pide, además, ecuanimidad: «Cuando vayas al tribunal de justicia/ abre los oídos a todo discurso y favorece al que menos posee/ ocúpate de la viuda y del pupilo/ que no reciban, injustamente, ofensa/ ya que contra ellos se usa la fuerza, cosa en que el grande es avezado/ nada hace más digno al gobernante/ que rebajar a quien quiere engrandecerse demasiado/ y ensalzar a toda ovejita/ para defenderla del lobo»[36]. Además, se lo pone en guardia contra cohecho y corrupción: «cuídate bien de aceptar dones/ porque el poderoso [se los] ofrece al gobernante;/ el otro [el pobre] no lo hace pues sufre pobreza./ Estos presentes aplacan a menudo el ánimo de un juez/ de modo que éste no mira la justicia ni las circunstancias ni las personas»[37]. En este caso —como en otros muchos— los ejemplos de la Antigüedad son traídos a colación para memoria de las presentes generaciones: «También se cuenta del romano Bruto/ de Fabricio, Catón y de

---

[35] F. Sacchetti, *Il libro*..., p. 433; «a la redonda» = término naútico.

[36] *Ibid*., p. 488.

[37] *Ibid*., p. 490.

Africano,/ y así sean siempre recordados/ tanto ellos como otros de famoso temple/ que fueron justos y valerosos en el mundo/ y que, por tal fama, jamás se les olvide/ ...»[38].

Hay otras composiciones que destacan concreciones positivas, es decir, que cantan al ámbito político en su excelencia lograda. En este último caso, esa literatura es laudatoria respecto del núcleo cívico-político y siempre coactivo-admonitoria respecto de los ciudadanos. Se los alienta al ejercicio cívico apelando a las virtudes tradicionales que han estructurado al *cives*. Se los llama a la concordia, a la unanimidad, a la *homópnoia*, a la inteligencia, al buen acuerdo. Este llamado es una de las vertientes posibles. Pero encontramos otras composiciones en que se establece un dualismo muy claro, la razón acompaña solamente a un partido, a una facción; esto se plantea de manera absoluta. No se acepta una concordia —a establecerse entre todos los ciudadanos— que podía aceptar el disenso sino se pide una cohesión unánime, sin quiebras. Muchos autores plantean una concordia última y radical sin aceptar la convivencia, la pluralidad de opiniones y tendencias. La concordia, la unanimidad, la *homópnoia* aparecen, pues, como valores absolutos en ambos casos pero con un contenido diferente, por un lado, aceptando opiniones diversas, por el otro, solicitando una identidad total.

Decimos que una de las vertientes de esa literatura es la que se expresa de manera laudatoria con referencia al núcleo cívico-político. Por tanto, las *laudes civitates* forman parte de esta expresión literaria. Esas *laudes* subrayan los valores de perfección que corresponden a la ciudad que se canta, perfección que implica la afirmación total de ese ámbito, pleno y coherente tanto estética como cívica y políticamente. Todo ello lleva a considerarlas obras panegíricas; se las puede denominar antes *laudes civitatum* que *descriptiones urbium*. Género con tradición romana que recurre a *topoi* que permiten exaltar la ciudad, es decir, no son descripciones neutras sino se vuelven alabanza y exaltación[39]. Como dirá Gina Fasoli, «si rivela come un componimento nutrito di patriottismo civile, ma tutt'altro che gratuito»[40]. En efecto, de ordinario, nacen para imponer o sostener identidades o pretensiones políticas. Todo esto aparecerá claro al analizar

---

[38] *Ibid*., p. 494. Marco Junio Bruto, el asesino de César es exaltado como lo fue en el Renacimiento. Dante, en cambio, fue contrario a su figura. El Africano es Publio Cornelio Scipión Africano Mayor.

[39] Véase Nilda Guglielmi, «Los pobres según el testimonio del *Anonymi Ticinensis*», *Marginalidad en la Edad Media*, Buenos Aires, Eudeba, 1986, pp. 181-217.

[40] Gina Fasoli, «La coscienza cittadina nei comuni italiani del Duecento», *Atti del XI Convegno internazionale dell'Accademia tudertina*, Todi, Centro di studi sulla spiritualità medievale, 1972, pp. 11-44. Ver también Nilda Guglielmi, *op. cit. supra*.

una composición que responde al género. A veces, estas composiciones tienen autonomía, es decir son piezas coherentes y unitarias. En otros casos, esas *laudes* están insertas en crónicas u obras más extensas.

Goro Dati en su *Istoria di Firenze* ennoblece los orígenes florentinos al hablar de la decisión de los romanos de fundar una ciudad en Toscana para anular las rústicas costumbres que se habían propagado. Se eligió Toscana «porque en Toscana se ejercitaban las virtudes morales, las honestas costumbres y las nobles gentilezas más que en cualquier otra provincia del mundo...»[41].

Todo apela a la perfección: lugar, construcción, gentes... «y esto se hizo hacer en el medio de Toscana, en aquel lugar que fuera mejor por el aire y más apto y deleitoso y con mejor agua que cualquier otro sitio, una ciudad bella casi maravillosa, construida a semejanza de Roma...». Ese lugar especialmente elegido y esa estructura perfecta se acompaña con la nobleza de sus habitantes: «enviaron [como] habitantes ciudadanos romanos elegidos por los senatores de todas las más nobles familias y linajes que en esos tiempos poblaban Roma». Aunque en principio se determinó darle el nombre de Romula, pequeña Roma, su florecimiento, su belleza hicieron que se la llamara la «Città del fiore»[42]. El cronista se demora en las descripción que comporta todas las excelencias posibles[43].

En general, esta literatura emplea un tono pausado, en el que no es infrecuente la grandilocuencia, la apelación a la Antigüedad que aparece gloriosa y ejemplar. Como ya hemos dicho, tiende a la admonición, señala arquetipos y modelos e insiste en la armonía que deriva de la prudencia de los gobernantes y de la sabia elección de los gobernados.

En esa literatura se recuerdan los tiempos «fuertes». Así como las celebraciones urbanas comportaban ritmo y repetición de los momentos hierofánicos —por ejemplo, la fiesta de San Juan para Florencia— esas composiciones reviven el tiempo pasado, no tanto como una anterioridad cronológica sino como momentos fundacionales, como tiempo mítico, como si se tratara de un «illo tempore».

La literatura laudatoria siempre es un arma política, forma clara de propaganda, instrumento de presión. A veces, se particulariza aún más y se alaba la ciudad, el partido o a los personajes que ejercen o aspiran a ejercer el poder.

Destaquemos al pasar, que tanto *laude* como denostación expresan de manera clara y aguda una de las características de esta literatura política,

---

[41] Goro Dati, *Istoria di Firenze di G. D. dall'anno* MCCCLXXX *all'anno* MCCCCV, Florencia, Giuseppe Manni, 1735, l.VIII, pp. 102 y ss.

[42] *Ibid.*

[43] *Ibid.*

considerada como *ars iudicandi.* Sin duda, el didactismo ejercido podía aparecer expresado con mayor equilibrio ocultando pasiones, sin embargo, toda la literatura que consideramos envuelve un juicio, tajantes condenas o indudables aprobaciones.

Tomaremos en primer término, como ejemplo de esa literatura laudatoria, el elogio personal que no podremos menos que acompañarlo de su contracara, la denostación. Ejemplificaremos con poemas en alabanza y en repudio de Gian Galeazzo Visconti. Ellos reflejan ideas fundamentales del pensamiento político de los burgueses italianos, la elección del príncipe, el rechazo del tirano[44].

En general, en todas estas obras aparece la oposición entre el gobierno unipersonal —que se está perfilando en la península con caracteres de agresividad y adoptando formas tiránicas— y el gobierno plural estructurado por las comunas, sin duda declinante por las perturbaciones internas.

Antes de citar los poemas mencionados podemos recordar algunas reflexiones que cierran uno de los cuentos de Sacchetti[45]. La anécdota relata el caso de una mujer que —al enviudar— se vio despojada de sus bienes. A pesar de sus esfuerzos, la situación no se modificó ya que viuda y huérfanos son «pecore e agnelli». Condena el escritor el desvalimiento en que se encuentran pero lo explica por las divisiones internas, por las rivalidades entre las familias poderosas que, al fin, darán como resultado el ensalzamiento de una sola voluntad: «Y advierte, lector, que [en el caso de] casi todas las tierras que llegaron a ser tiranizadas o fueron destruidas, esto fue debido a los ciudadanos poderosos de las grandes familias de estas ciudades que provocando divisiones y disputas entre sí para lograr ser los mayores, uno expulsa al otro y la señoría queda [en manos de] pocos o de una familia y luego de algún tiempo llega uno solo, es decir, un tirano, los expulsa y la toma para sí»[46].

Este pasaje, inserto en un ejemplo de la literatura de ficción, coincide con las reflexiones de Goro Dati en su *Istoria di Firenze* en que habla del ensalzamiento de los Visconti: «fueron ciudadanos de Milán, quienes por grandeza y por riqueza llegaron a ser tan altos que como ciudadanos ya no podían subir más y por la audacia de uno de ellos, a quien la fortuna le fue favorable, tomaron el gobierno de la ciudad a perpetuidad...»[47]. A la mención de ese ensalzamiento sigue la caracterización de los señores-tiranos: «Y parece que los tiranos tienen la costumbre de hacer ciertas cosas, que no

---

[44] Interesante es la visión que Goro Dati nos ofrece del conte di Virtù en su *Istoria di Firenze*, pp. 1 y ss.

[45] F. Sacchetti, *Le novelle*, Florencia, Salani, 2 vols., II, pp. 202 y ss., nov. CCI.

[46] *Ibid.*

[47] Goro Dati, *op. cit.*, p. 4.

tienen otra razón sino demostrar abiertamente que desean que se vea que son señores, como si dijeran: «así lo deseo y puedo [imponer mi voluntad] y no busquéis otro motivo»[48].

Planteado este rechazo de gobierno unipersonal realizado por la novelística o la obra cronística, veamos cómo enfoca la poesía la voluntad única del príncipe imperante, en este caso, Gian Galeazzo Visconti.

Francesco di Vanozzo canta el elogio del supuesto liberador, del instaurador de la paz y la concordia, del pacificador de Italia toda: «Italia, hija mía, gózate/ confórtate, muéstrate alegre, anímate/ pues, en breve, saldrás de tus penas/ inmaculada, sin defecto alguno.// Yo soy la triste Roma, que lo espero/ para embellecerme con renovado aliento/ y no dudes que lo que lo impulsa a tí/ es mi ruego que levanto cada día al cielo// Y que sin él no se puede lograr/ acero tan duro para afilar las limas,/ que redondeen tus quebrantadas ruedas/ con tal equilibrio, que unas y otras/ en su grado justo reciban la carga// Por tanto, corred unidas ¡oh, esparcidas ruinas!/ y decid en cada camino/ que Italia ríe y que ha llegado el Mesías»[49]. Toda Italia se gozará: Roma sintetiza la península que logrará armonía con la llegada de ese supuesto salvador.

Otro poema —anónimo en este caso— recurre a los mismos *topoi* que el anterior para elogiar al conde de Virtú. Gian Galeazzo es presentado como salvador de las ciudades laceradas por la guerra y Roma, despojada y desnuda, aparece como síntesis de esa desolación. El señor de Milán recibe, ahora, el título de César: «Las ciudades lombardas están con sus llaves/ en la mano para entregarlas a vos, señor de Virtud/ a fin de sanar sus ardientes, obstinadas heridas.// Están hundidas hasta los ojos en ásperas cavernas/ y se ven reducidas a tanta servidumbre/ que si no se confían en vuestra salvación/ tendrán envidia incluso de las esclavas// Roma os llama: —Mi nuevo César/ me encuentro desnuda y, sin embargo, el alma vive./ Así pues, cubridme con vuestro manto// luego libradme a aquella a la que Dante describe [como]/ 'no señora de provincias sino burdel'/ y encontraremos amigas todas sus riberas»[50].

Como vemos, estos pasajes de prosa y estas poesías nos ofrecen dos posiciones encontradas, también dos tonos completamente diferentes.

---

[48] Goro Dati, *op. cit.*, p. 10. Expresamente dejo de lado el análisis de los frescos sieneses de Lorenzetti sobre el buen y el mal gobierno porque supongo que, ante la mención del gobierno tiránico acuden inmediatamente a nuestro recuerdo. Ver Nilda Guglielmi, *La ciudad medieval y sus gentes*, Buenos Aires, FECIC, 1981, pp. 117 y ss.

[49] *Poeti minori del Trecento* (a cura di Natalino Sapegno), Milán-Nápoles, R. Ricciardi, 1952, p. 201; el original dice: «a terze e prime («las terceras y las primeras») —que nosotros tradujimos como «que unas y otras»—. Se refiere al equilibrio de las ruedas, imagen de la equidad que reinaría en Italia bajo Gian Galeazzo Visconti.

[50] *Poeti minori...*, p. 455.

Veamos, como ejemplo la contracara del elogio a Gian Galeazzo Visconti: «¿Crees tú, maldita serpiente,/ reinar cuando vives de la sangre de otros,/ siendo para todos venenosa carcoma?/ Tú perteneces a una inicua y maligna estirpe/ quien más te sirve, más afligido languidece./ Aquellas [virtudes] que dieron nombradía a Bruto/ [las miras como] enemigas y están por tí exiliadas/ y otras semejantes obtienen premio similar/ porque Saligia posee tu mente maldita»[51].

La larga composición abunda en detalles precisos: pactos violados, regiones conquistadas, enemigos decididos a la acción... Sin entrar en esas precisiones, importa el tono que apostrofa y condena. Mencionaremos sólo algunos pasajes: «cada rey justo debería tomar las armas/ señor, si se aspira a bien vivir/ para anularte, como al Minotauro./ Desmentir no podría tus armas/ que siempre desean devorar hombres/ ansiosas de sus almas, sus cuerpos y sus tesoros/ [...] Aspero tirano con amarga hiel/ ¡a cuántas personas has hecho infelices/ muertas y destruidas y a [cuántas] mujeres esclavizadas!/ ¡Te pesa si les dejas la piel y así yermas todas las tierras!/ Ahora quieres hacer la guerra a quien está libre/ y extender el veneno allí donde se encuentra el toscano/ Tú no conoces al toscano/ dividido estaba, ahora se encuentra unido/ [...] ...si tal serpiente no desaparece/ no piense Italia que jamás encontrará la paz»[52].

En una composición en que se personifica una entidad abstracta, Franco Sacchetti apostrofa a Pisa. Sus palabras saben de venganza, detrás de los términos agresivos asoma un largo pleito, una extensa contienda: «¡Zorra soberbia, viciosa y falsa/ ingrata, desdeñosa e ignorante/ cómo ves llegar,/ aproximarse el juicio supremo!/ Perdiste tu poder, que otrora se aposentó en agua salada,/ por querer dominar,/ ser la más poderosa:/ en el mar común, si bien razono en mi corazón,/ tu apenas temías al Rey eterno,/ al punto que te parecía que eras grande por sobre toda otra/ pero en la Meloria tuviste tal premio/ que ya no señoreaste el mar./ Luego quisiste ser columna en tierra firme/ para reponerte/ y no midiendo tu poder/ ni cuán enferma estabas/ has llegado a tal punto, con tu arrogancia/ que no podrás decir lo que te resta/ ...»[53].

Resumamos ahora este conjunto de ideas expresadas. Nos encontramos, pues con un amplio abanico presentado por esa literatura cívico-política que nace de circunstancias puntuales y, sobre todo, de la lucha por la imposición de ciertos valores a los que se ven como positivos y el rechazo de otros que

---

[51] F. Sacchetti, *Il libro...*, p. 181. *Saligia*: Nombre formado con las iniciales de las palabras *soberbia*, *audacia*, *avaricia*, *lujuria*, etc. Véase p. 181, nota 10 de la edición citada.

[52] *Ibid.*, p. 182.

[53] *Ibid.*, p. 114.

se presentan negativos. Sus características externas son la reflexión moral, la alusión a conductas equivocadas o culpables, pero también la pasión, que se traduce a veces en lenguaje vivaz, que acude a palabras duras y que contiene con frecuencia exageraciones, que se expresa con un ritmo acelerado, pleno de *pathos*, expresándose en una dinámica apasionada. También presenta características satíricas, apelando a rasgos ridículos, a situaciones desairadas, a lenguaje escatológico...

Pietro dei Faitinelli acusa a los florentinos de cobardía en una composición que concita todos los elementos de la sátira. Esta ironía, sin duda, es un medio eficaz para expresar las tensiones de la sociedad. El poema ataca a los florentinos que encabezaban la liga güelfa contra Uguccione y los gibelinos pisanos: «Vosotros sois muy osados en la parada/ con yelmos y cimeras plateadas/ y parece que queréis apresar el león/ cuando dentro de Florencia celebráis justa/ Y para engrandecer vuestra tierra/ que hoy no es de las más honradas/ a manera de conejos os escondéis/ y el rostro, donde se debe, no se muestra/ Dejáis que los peruginos hagan la guerra/ y vosotros os preocupáis de la lana/ y de gozar y de reunir florines/ Vosotros solías sojuzgar Toscana;/ ahora no valéis en las armas tres florines,/ sino para herir en el estafermo»[54].

Otro ejemplo de ataque político que recurre a la desacralización de actitudes puede ser una composición de Folgore da San Gimignano. El autor censura el proceder de los güelfos en la lucha. Los acusa de cobardía pero, para hacerlo, no recurre a términos nobles, por medio de los cuales la dramaticidad de la acusación podría cobrar vuelo. El poeta los ridiculiza empleando comparaciones que los desvalorizan, ya que niegan la esencia de su condición de guerreros: «Güelfos, para excusaros de haber huido/ y para clavar fuerte las espuelas/ dirigiendo los frenos hacia vuestras casas/ habéis hecho de los conejos, leones; [...] habéis hecho halcones de las palomas»[55].

En general, las composiciones que toman como tema los acontecimientos puntuales son obras que muestran la quiebra de la unidad propuesta y deseada por la admonitoria literatura cívica. Cuando la ansiada armonía se rompe, surge la invectiva o el lamento, a veces unidos en una sola composición. En estos casos, la pieza puede ser nostálgica —al añorar nobles actitudes pasadas— o perentoria y fustigadora. En ocasiones, sólo se fustiga

---

[54] *Sonetti burleschi...*, I, p. 189. Alfredo Giuliani, *Antologia della poesia italiana*, Milán, Feltrinelli, 1975, 2 vols., t. I, p. 330 nos da razón de algunas expresiones que aparecen en esta poesía: *parada*, es decir, en la justa; *león* = el león, símbolo de Florencia; *donde se debe* = en el enfrentamiento con los enemigos; *estafermo* (en italiano «ferir per la quintana») = «herir el muñeco de madera en la justa» (pero tiene probablemente un doble sentido porque «quintana» era también la mención obscena del órgano genital femenino).

[55] Folgore da San Gimignano, *Sonetti burleschi...*, I, p. 172.

el vicio o el error, en otras se completa el cuadro proponiendo ese modelo ideal.

Como ejemplo de dolorosa invectiva podemos mencionar la composición de Niccolò del Rosso: «Madonna Furia y madonna Violencia/ Madonna Inconstancia y madonna Estulticia/ con su gente cabalgan velozmente/ hacia la ciudad despojada de prudencia.// gritando: —¡Pronto! hacia la ciudad, ya que carece de/ virtud, pronto se acostumbrará a la esclavitud,/ si nosotros logramos enseñorearnos de ella/ pronto tendremos toda la provincia./ Y cuando yo vi que éstas venían/ a agregar aflicciones a los afligidos/ dije: —Señoras, cometéis villanía/ Y ellas me respondieron: —¡Vete, malditos sean quienes aman la razón y también tú!/ Espolearon y se alejaron y no hablaron más»[56].

Como vemos, el poema considera que la falta de virtud de la ciudad pronto la hará esclava. El terrible y casi inexcusable sometimiento que esta composición prevé para el ámbito que ha perdido el rumbo, aparece también en otra de Matteo Frescobaldi dirigido a Florencia. Se lamenta el poeta de la situación de indefensión de la ciudad: hostigada por sus enemigos, no podrá defenderse ya que ha perdido las virtudes que otrora caracterizaban a sus ciudadanos. El planto se ve acompañado por una incitación a revertir la situación de postración en que se halla: «Querida Florencia mía, si el supremo Dios,/ de quien todo perfecto bien surge/ no procura y cuida [actuar]/ contra tu veloz y cruel Fortuna/ te veo arribar al punto que yo ya/ lloro por el dolor que mi corazón apresa,/ este [dolor] tanto me ofende/ que no puedo experimentar alegría alguna./». Ve a la ciudad desguarnecida, sin virtudes en sus ciudadanos, abandonada ante las asechanzas externas: «Por tí no hay quien haga cosa alguna/ que tenga en sí valor y bien/ Por esto, tanto mal te alcanza.// ¿Cómo podrías tu lograr salvación/ contra tus enemigos que te han asesinado/ cuando dentro de la puerta/ de tu bello muro todos los actos son malvados?/ o ¿quién en tanta ruina te conforta?/ ¿Adónde te veo conducida/ por mala guía de consejo extraño?/ En verdad, si miramos a nuestro alrededor/ gente indigna de habitar tu nido/ constituyen la razón de este amargo grito.//». Insiste en el planteo sobre la ciudad anteriormente ensalzada, hoy derrumbada y encenagada, divididos sus ciudadanos: «Mientras estuviste, Florencia, adornada/ con buenos, antiguos queridos ciudadanos/ los lejanos y los vecinos/ reverenciaron al León y a sus hijos./ Ahora eres meretriz conocida/ por doquier, hasta entre los sarracenos./ ¡Ay, cómo decaes/ por tus pecados en excesivos duelos eternos!// ¡Ea, álzate!, pues todavía lo puedes hacer si quieres/ y trata de mostrarte coherente y no dividida/ y mudarás el llanto en dulce risa.// ¿Dónde están la prudencia, la fortaleza, la justicia,/ la temperanza y sus demás hermanas/ que eran tu

---

[56] *Poeti minori...*, p. 335.

tesoro/ cuando quisiste demostrar tu poder?/». El autor ya no reconoce a su ciudad en que imperan los vicios, alejada de la piedad, vencida y ultrajada: «Tú las has expulsado por la avaricia/ la soberbia y la lujuria, en cuyo coro/ tú vives y resides/ porque te roen el meollo y los huesos,/ y no temes juicio ni golpe/ del excelso Señor que muchas veces/ te ha quitado las victorias de muchas empresas// Yo me avergüenzo de tí/ pero el violento peso/ del grave ultraje que sostienes me induce [a ello].//»[57].

En la estrofa siguiente podemos subrayar una circunstancia que en otras composiciones o pasajes se desarrollan con mayor amplitud: el regimiento de la ciudad. El gobernante con sus virtudes o defectos determina la suerte de sus gobernados: «¿Eres tan ciega que no ves la carcoma/ caer de tus huesos sin que nadie lo impida?/ ¿No ves que cada uno de tus vecinos aguardan para quitarte la luz?/ ¡Ay! detente a pensar quien te conduce/ y en qué punto te encuentras por sus defectos/ y conocerás si es verdad lo que he dicho»[58].

Es interesante ver cómo concluye la composición porque nos habla del propósito del autor —lanzar una admonición— y la identificación del receptor. El poeta dice a la canción «Tu serás leída por muchos». Es decir que es obra cierta de civismo porque se destina a un gran público, destinatario del mensaje, auditorio al que la poesía quiere influir y moldear: «Canción, yo sé que tú serás leída/ por muchos, que tu clara admonición/ les parecerá amarga/ porque hablas sobre sus vicios/ pero si encuentras a alguien que sea gentil/ habla con él que no te tendrá por vil»[59]. Esta composición nos permite pues destacar importantes elementos: un determinado tono —en este caso el lamento dolido aunque no resignado— y varios nudos temáticos: por un lado, la destrucción de la ciudad por la pérdida de la virtud y, por otro, el papel que representan los regidores en los destinos de la comunidad. Una comunidad que —sin embargo— no ha de considerarse inerme ante la imposición de voluntades tiránicas ya que el buen o mal gobierno surge de ellos mismos.

Numerosas composiciones toman como tema esencial la reflexión sobre el origen y características del ejercicio cívico, sobre esa potente correspondencia que se establece entre los dos términos —gobernante-gobernados— sobre los medios a que cada uno acude para imponer voluntad o derechos. Para ilustrar este último tema, podemos aducir una composición de Bindo Bonichi: «Murmura el pueblo mal gobernado/ y cada uno siempre que puede actua mal/ y la murmuración no tiene valor/ considerando que ha nacido de

---

[57] Matteo Frescobaldi, *Poeti minori...*, pp. 28-30.

[58] *Ibid.*, p. 30.

[59] *Ibid.*

ellos mismos.// Como el pecado nace del pecado/ así sucede con la comunidad/ Aquel que parece justo tal vez haría lo mismo/ si fuera colocado en una situación similar.// Dios permite que reine el tirano/ para que oprima al pueblo pecador,/ no ya para su bien sino para su daño.// Crea luego él uno que es aún peor/ que los hace morir o languidecer de ansiedad/ y de esta manera los castiga el Señor»[60].

Otro poeta, en este caso anónimo, toma el mismo tema —la correspondencia entre gobernante y gobernados— en una composición que sabe en mayor medida de experiencia personal y que fluctúa entre la gravedad —derivada de la situación planteada— y cierto tono satírico expresado en frases que aluden a hechos cotidianos o en el empleo de palabras menos nobles: «Yo he probado lo que es el amor/ y he experimentado el dolor de dientes/ he sufrido la muerte de pariente carnal/ y la obediencia de fraile menor// otros muchos dolores he sentido en el corazón/ tan grandes que no puedo comunicarlos a cualquiera,/ fiebre mortal... Todos son nada,/ en comparación con la obediencia a un señor.// Si tú me dijeras: Dime ¿cómo lo sabes?/ yo te respondo que he probado sus beneficios/ y día y noche he experimentado gran desdicha.// Así desearía ver despellejado/ a quien se deleita en tener señor/ Agradezco a Dios pues me he librado de ello»[61].

El apóstrofe y la condena se expresan, a veces, en consejo. El poeta —en este caso Pietro dei Faitinelli— ilustra su consejo con *exempla* que, por ser tan conocidos, sólo menciona, sin detallar.

El autor pide a los poderosos que no sean soberbios. Y se detiene en la ejemplificación de una especie de *sic transit gloria mundi*: «El orgulo y la soberbia reinan poco/ que Cristo no les ponga fin;/ de esto podemos ver el ejemplo verdadero/ Lucifer fue derribado,/ Carlos, para su ultraje y gran desprecio,/ perdió Sicilia, que era su dominio./ También Pisa. Nadie la posee ahora/ muerto que fue el gentil conde Ugolino/ He aquí otro ejemplo y analogía:/ los della Torre, señores de Milán/ fueron destruidos por su excesiva arrogancia./ Por tanto, aconseja a aquéllos, a los más poderosos/ que observen humildad y temperancia,/ que no sean soberbios ni con sus iguales ni con sus inferiores»[62].

Bonaccorso Pitti analiza el mismo problema: el buen y el mal gobierno que nace de las virtudes o de los defectos de los ciudadanos y de su acertada o errónea elección. En general, en todos los escritores de este período aparece subrayada esta necesaria correspondencia. Los acontecimientos se encargan de articular el diálogo poderoso que se entabla entre gobernantes y gobernados, esos mismos acontecimientos demuestran si la dualidad que

---

[60] Bindo Bonichi, *Poeti minori...*, p. 296.

[61] *Poeti minori...*, p. 456.

[62] *Sonetti burleschi...*, I, p. 186.

presupone el diálogo ha logrado la esperada armonía. Es importante destacar, por tanto, la interconexión que existe entre ambos polos, la responsabilidad que les compete a ambos.

Hemos dicho que tomaríamos como ejemplo un pasaje de la crónica de Bonaccorso Pitti. Dicho trozo puntualiza las circunstancias. Gian Galeazzo Visconti amenaza las ciudades-Estado peninsulares. Y el cronista reflexiona: «Y ciertamente se habría convertido en señor de Italia en poco tiempo si nos hubiera vencido. Y estaba en situación de vencernos pues era señor de Pisa, de Siena, de Perugia, de Asís y de Boloña y de todos sus castillos. Y el señor de Lucca le obedecía y de manera similar los Malatesta y el señor de Urbino. Sojuzgaba toda la Lombardía, excepto Venecia. Así pues,su muerte nos ha salvado y crece en poder hasta hoy, como se ve, más por suerte o gracia de Dios que por la virtud o la capacidad de quienes nos han gobernado»[63].

Temáticamente, el pasaje anterior nos permite añadir elementos al ya mencionado tema de la virtud de los gobernantes. Y, además, aporta un particular ejemplo de un asunto que hemos visto tratado anteriormente de manera más abstracta, el del tirano. En este caso es Gian Galeazzo Visconti quien aspira a someter toda la península a su dominio y voluntad. Ya hemos examinado algunas composiciones que han surgido alrededor de este personaje. Algunas ensalzan, otras denigran su persona y sus propósitos. Unas son claro ejemplo de propaganda, obra de seguidores fieles del príncipe que lo presentan como pacificador, como aquél que llevará el necesario rescate a las afligidas ciudades italianas. Otras, por el contrario, nos aportan el grito airado de quienes ver coartada la libertad de esos Estados, cuyos ciudadanos son. También encontramos estas actitudes referidas a otras personalidades que han tenido importante desempeño bélico y político. Tal es el caso del duque de Atenas, tirano de Florencia. Antonio Pucci, el autor de la composición, concita sentimientos de piedad. Sin dejar de reconocer fallas y errores, la figura del duque aparece dibujada con melancólicos trazos, determinados por los insistentes golpes de una fortuna adversa que ha ejercido su influencia sobre su destino desde mucho atrás, por los malos consejos con que se expresó la traición y la doblez de sus allegados. Sin duda, la elección de la primera persona, de un dramático *yo*, para desgranar los tristes acontecimientos determina un mayor acercamiento, la posibilidad de una más grande relación cordial, a pesar de ser figura negativa que recibe una condena moral.

Esa larga composición echa mano a los *topoi* conocidos, por ejemplo, la Fortuna que giró en el momento en que él creyó que llegaría a ser rey de

---

[63] Buonaccorso Pitti, *Cronica di...* Ristampata da Alberto Bacchi Della Lega, Bolonia, Romagnoli, Dall'Accqua, 1905, p. 135.

Toscana: «Pero mira, lector,/ cómo mi esperanza fue vana/ Ya que, al estar ascendiendo en la rueda/ el pueblo florentino me dio un bofetón/ [...] Digamos que la fortuna me traicionó/ que me dejó la vida en tal mal puerto;/ que mayor hubiera sido estar muerto/ que vivo así/ [...] ahora siempre tengo en mi corazón/ según quiere la Fortuna/ una gran cantidad de tormentos/ y de pensamientos».

Llora sobre el perdido poder y la perdida Florencia: «¡Ay, Florencia, bella para gozar/ que fuiste mía mientras te plugo!/ Que si yo hubiera sabido conservar/ cuando te tenía/ no hubiera habido en Italia una señoría mayor/ según mi parecer, pues era mía/ ¡Ahora te he perdido por la locura de otros/ o por engaño!».

Se lamenta por haber creído en las palabras de falsos consejeros, aunque no excluye error de su parte: «Por tanto, yo he llegado a esto por vosotros/ aunque no sin culpa mía, yo siempre me he fiado/ de aquéllos que me han arruinado/ para su provecho».

En esta composición, también aparece el tema de la relación gobernante-gobernados: el poder de imposición de una libre voluntad colectiva contra la voluntad tiránica y dominadora: «Pues hubiera debido saber que los florentinos/ no son gentes de mantener con garfios/ sino con amor: ¡si en paridad con los ciudadanos yo hubiese reinado! [...] Por lo que, para que me diesen plenamente/ la señoría, yo hubiera debido poner freno/ a mi deseo y actuar con mucha menor/ violencia./ [...] A mí me ocurrió como a Simón el Mago/ pues mucho subí y luego caí en el fango»[64].

Cierra la composición la palabra del poeta, quien exhorta a su obra a expresarse en admonición, obra que ofrece la imagen de una equivocada vida. A través de ella, su autor ofrece un *exemplum*: la parábola de una existencia que desdichada comenzó y que se cierra en desdicha. Incita a la persuasión al manifestarse como espejo: «Ve, sirventés, dilo de cierta manera/ que a muchos será beneficioso, si bien comprendo»[65]. En suma, esta composición ha tomado una figura negativa —el tirano— y, didácticamente, ha olvidado el apóstrofe que aparece en otras muchas. Sin duda —adoptando un tono u otro— es tema reiterado y constante, preocupación clara en la vida cívica de la comuna.

En una poesía de dudosa atribución, tal vez dirigida a la Florencia amenazada por Gian Galeazzo Visconti, se describe la figura del tirano, sus excesos, la omnímoda voluntad ejercida en perjuicio de todos los ciudada-

---

[64] *Poeti minori...*, pp. 992 y ss.

[65] *Ibid.*, p. 999. *Serventesio* (prov. *serventés*): 1) Composición moral, política o satírica de la poética provenzal; 2) Cuarteta en que riman el primer verso con el tercero y el segundo con el cuarto.

nos. La tomamos de manera genérica: es un grito de alerta, un sentimiento de horror, una admonición severa, una exhortación desesperada «morir antes que carecer de libertad». «¡Ay! no os pesen el gasto y el esfuerzo/ oh, queridos ciudadanos de esta ciudad/ para mantener vuestra libertad!/ reflejáos en aquellos que no la tienen.// Considerad qué es el tirano/ quien más se fía en su amistad/ a menudo cae en grandes desdichas/ y no le vale arrepentirse cuando ya es tarde.// El tirano cumple todo lo que desea/ a uno priva del haber, a otro de la vida/ a uno quita la hija, a otro, la mujer.// Con tal que a él le plazca, la cosa se cumple/ condena al justo y libera al pecador/ y no se puede decir 'no' cuando él dice 'sí'.// Por tanto, cumplid la defensa con arrojo/ y jamás desfallezca nadie/ morir antes que carecer de libertad»[66].

Hemos aludido al mensaje político expresado de diversas maneras y desde diferentes ángulos, a veces desde el poder, hemos leído composiciones en que escritores, amigos o enemigos, observadores más o menos comprometidos, alaban al poderoso, aconsejan al que manda, execran los excesos del tirano, encarnan o abstraen, ejercen ideologías o despliegan ideas.

Estos escritores participan de los acontecimientos o, por lo menos, están cerca de ellos, quieren destacarlos y, para lograrlo, apelan a los modos estéticos que dominan —ya hemos mencionado ciertas técnicas que determinan un movimiento en la expresión de las ideas empleadas para provocar un movimiento análogo en el ánimo de lectores u oyentes—.

La literatura cívico-política se presenta así como un elemento de persuasión, de lucha, de enfrentamiento, de pacificación. También de castigo.

Sin duda, la expresión pública de ignominia, al opacar la fama y el buen nombre era una severa forma punitiva. Y también el poder ejercido —directamente o a través de sus voceros— podía castigar, por medio de esa literatura, a quienes se le oponían.

No sabemos si las composiciones que mencionaremos —ejemplo de un género— merecen el calificativo de literatura en el sentido de elaboración con preocupación estética. Nos referimos a las leyendas que acompañaban a la pintura infamante, por ejemplo, las que se ejecutaron en el palacio del podestà en Florencia, en castigo de quienes traicionaron la ciudad en 1440[67]. Cada uno de ellos aparece pintado como ajusticiado y acompañado por versos que hablan de su conducta, dando razón en consecuencia de su castigo.

De Rinaldo degli Albizzi se dice: «Cruel Rinaldo, caballero soberbio/ privado de mi familia y de mi honor/ ingrato a mi patria y traidor/ entre estos

---

[66] *Poeti minori...*, p. 277.

[67] Ver Gherardo Ortalli, *La pittura infamante nei secoli XIII al XVI*, Roma, Jouvence, 1979.

estoy suspendido, el más inicuo y cruel». En esta estrofa aparecen el pecado individual y el castigo «privado de mi familia»; el error es penado con la pérdida del honor, es decir, del buen nombre y la buena fama entre sus conciudadanos. Se describe su crimen y su culminación en el mismo. La cuarteta toma un tono dramático y elevado que no aparece en la mención del siguiente personaje, Ormanno degli Albizzi, hijo del anterior. En la cuarteta a él atribuida se alude no sólo a sus faltas cívicas sino también a desagradables características físicas: «Maligno en la mente y en el color/ tuerto, trastornado, untuoso y lleno de engaño/ soy de micer Rinaldo el feo Ormanno/ que estoy colgado al lado del padre traidor». Sin duda, calificarlo de «tuerto, trastornado, untuoso» quita grandeza a su gran pecado de traición.

Otros personajes son presentados subrayando —de manera satírica— sus innobles características. Ludovico de' Rossi aparece acompañado por este escrito: «No creo que exista conejo o liebre/ más vil que yo, charlatán/ poltrón, glotón, falso, mentiroso/ traidor, soy Ludovico de' Rossi».

Se emplean comparaciones ridículas como, por ejemplo, equipararlo a conejo o liebre o se recurre a características poco halagüeñas tanto físicas como psicológicas: «Charlatán, poltrón, glotón, falso, mentiroso...».

Papino Gianfigliazzi confiesa su malvada naturaleza: «Yo me dirigí contra la patria a banderas desplegadas/ yo soy Papino de los Gianfigliazzi/ siempre fui, por naturaleza,/ ladrón, loco, rufián y asesino y prevaricador».

La sátira se combina con la nostalgia en la presentación de otro personaje: «Yo soy Lamberto Lamberteschi a quien se le puede decir/ 'Has perdido el seso'/ con estos traidores me transformé en ribaldo/ de mi patria, ¡donde fui tan rico!».

Muchos son deshonrados no sólo por sí sino por su origen ilegal o por una innoble parentela. Se hace decir a otro miembro de la familia Gianfigliazzi: «Yo soy Niccolò d'Anton Gian llamado Sacchino, otrora abad de Pasignan,/ bastardo, mulo y habéis de saber que aquí estoy colgado porque traté de traicionar a la patria y a Dios».

Otro miembro del grupo, confiesa: «Muchos de mi estirpe tienen esta mancha:/ son ladrones o prevaricadores o locos/ o traidores y yo soy Baldassari de los Ginafigliazzi, llamado Carnesecca».

Bernardo Barbadori también es infamado en razón de su familia: «Mi padre es Niccolò Barbadori/ despojador de iglesias y de hospitales/ más que yo, Bernardo: razón de mis males,/ llorar deberías entre nosotros, traidores». Algunos son castigados por la traición cometida agravada por otras faltas: «Por ladrón, por rufián y por ribaldo/ habiendo sido primero condenado a la horca/ Liscia Peruzzi soy, que aquí estoy colgado/ por seguir las huellas de micer Rinaldo». Otro de los hijos de Rinaldo degli Albizzi, Giovanni, se ve acompañado por esta leyenda: «De traiciones, falsedades y engaños/

contra mi patria maestro docto/ aquí estoy colgado cabeza abajo/ y soy Giovanni de micer Rinaldo»[68].

Italia, sacudida en el siglo XIV por tantos intereses encontrados, asaltada la libertad política por tantas ambiciones de imposición personal, deslizándose de la pretendida igualdad de los ciudadanos a la tiranía de príncipes absolutos y omnipotentes, expresó esa lucha —dolida o apasionadamente— a través de una amplia y, sin duda, extendida literatura. Esa literatura probablemente persigue un fin estético y, por tanto, podríamos considerarla como un *opus*, una obra en sí pero también puede valer como *instrumentum*, como herramienta de persuasión y de formación.

Una literatura que expresa la esencia de lo cívico-político, una ecuación en que se unen —para lograr su excelencia— los dos polos que la constituyen, gobernantes y gobernados. Las capacidades de elección, de control, de apoyo o de disidencia de los ciudadanos han de ejercerse constantemente para preservar las libertades de la ciudad-Estado. La formación cívico-política de esos ciudadanos es fundamental, como fundamental es la voz de estos escritores, ellos mismos parte de la comunidad. Una comunidad que busca —hemos dicho— la *homópnoia*, una concordia que, a veces, se confunde con coherencia partidaria solamente.

Esta literatura, además, lanza su mensaje y —al exaltar o denigrar— realiza una labor de propaganda en el más cabal sentido del término, extiende, *propaga* verdades o las verdades de un grupo, de una facción. Según hemos dicho, los escritores ejercen un *ius iudicandi* ya sea en neutralidad o en parcialidad. Además, ejercen el poder a través de su elocuencia. Y rescatan su libertad. «Nessuno chiamerà libero che nel Senato o nel parlamento o in qualunque assemblea giudicante non osi parlare ed agire apertamente come sente; per questo giustamente dirai esser la libertà parte del coraggio»[69].

[68] Lanza, *op. cit.*, pp. 322-323.

[69] Alamanno Rinuccini, *De libertate* en *Atti e memorie dell'Accademia*, La Colombaria, vol. 22, pp. 265-303. Cit. por Nancy Struever, *The language of history in the Renaissance*, Princeton, Princeton University Presse, 1970, p. 116, nota 45. Sin haberlo mencionado en cada caso, me ha sido de gran utilidad la lectura del mencionado libro de Struever. A pesar de haber traducido, en general, los textos insertos, lamentando perder la fuerza y el vigor de las versiones originales, nos hemos permitido dejar esta última cita en italiano para recordar la palabra tal como fue pronunciada.

«LA PERDIDA DE ESPAÑA», MITO MOTOR DE LA RECONQUISTA

RAQUEL HOMET
(CONICET - Universidad de Buenos Aires)

«La mitología de una nación no viene determinada por su historia sino que, por el contrario, su historia viene determinada por su mitología».

Ernst Cassirer, *The Myth of the State*[1]

Mi propósito en este trabajo es plantear uno de los aspectos del multifacético tema de la invasión musulmana, el de la reflexión que, acerca de ésta y de la consiguiente caída del reino visigodo, elaboró la historiografía castellana del siglo XIII. Los alcances del problema así formulado son muy vastos, por lo cual he limitado mi análisis a uno de sus posibles enfoques: el «lamento» por la pérdida de España, de Jiménez de Rada[2] y su *quasi*

---

[1] Citado por Rollo May, *La necesidad del Mito. La influencia de los modelos culturales en el mundo contemporáneo*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 86.

[2] Es el capítulo: *Deploratio Hispaniae et causa excidii Gothorum* de la *Historia de Rebus Hispaniae*, llamada también *Historia Gothica*. Hay una reciente edición castellana: Rodrigo Jiménez de Rada, *Historia de los hechos de España*, introducción, traducción, notas e índices de Juan Fernández Valverde, Madrid, Alianza, 1989. Se trata de la traducción de la versión latina del mismo estudioso. Mis citas remiten a la reimpresión hecha en Valencia, en 1968, de la versión del cardenal de Lorenzana de 1793. El capítulo mencionado es el XXII del libro III. Las fuentes y antecedentes literarios del capítulo aquí analizado han sido estudiados recientemente por Juan Fernández Valverde, «De laude et deploratione Spaniae (estructura y fuentes literarias)», en *Los visigodos. Historia y Civilización. Actas de la Semana Internacional de Estudios Visigóticos*, Murcia, 1986, pp. 457-462.

traducción de la *Primera Crónica*[3] y el rastreo de sus antecedentes en las crónicas compuestas entre los siglos VIII al XIII.

Esta reducción del campo de observación es metodológicamente pertinente por varias razones. Primero, la presencia de una reflexión implica el reconocimiento de la importancia que para el narrador asumió el suceso, digno de algo más que de la mera mención. Esta última significa un primer grado de valoración: el hecho merece ser registrado. La reflexión avanza un paso más, llamando la atención del público sobre la trascendencia atribuida al asunto. Segundo, como consecuencia de lo antedicho, ha quedado delimitado un campo, con un objetivo preciso, pasible de ser analizado *per se*. Tercero, esta reducción permite una aproximación muy estrecha al texto. Cuarto: existen otros estudios sobre el tema que proporcionan apoyo bibliográfico para comparar mis conclusiones con los caracteres generales de las crónicas, de modo de corroborar su validez en un contexto más amplio. Esto último no supone la superposición de mi propuesta con lo ya escrito, pues los trabajos aludidos no han tratado específicamente el aspecto que aquí propongo y que —considero— puede aportar elementos de interés para conocer los pasos sucesivos en la evolución de la reflexión, las razones del cambio de la imagen y la función desempeñada por ésta en el texto y en relación con el proceso histórico concreto.

Los estudios vinculados a este tema y a cuyos aportes recurriré especialmente son dos, ambos publicados en el mismo año, 1984, y ambos deudores —como éste mío— de la extensa labor crítica previa realizada por grandes historiadores, como Don Claudio Sánchez-Albornoz[4]. El más extenso es la obra de Ron Barkai, sobre «el enemigo en el espejo», que indaga la autoimagen y la imagen «del otro» que la literatura cronística de los reinos cristianos —peninsulares y, de manera más general, de Francia— y de la España musulmana, fueron forjando entre los siglos VIII y XIII. Barkai apeló para su estudio a una metodología tomada especialmente de la psicología social y sus conclusiones muestran —entre otras cosas— cómo las imágenes de las crónicas cristianas experimentaron un cambio violento en los siglos XII-XIII. «La total concretización del conjunto de imágenes cristianas —escribe Barkai— se logró al unir en forma consciente las imágenes estereotipadas [...] con la finalidad política. De esta manera, sirvieron [...] para la toma de conciencia en la sociedad española cristiana»[5].

---

[3] *Primera Crónica General de España*, editada por Ramón Menéndez Pidal, Madrid, Gredos, 1955. Las citas corresponden a esta edición.

[4] Son numerosos los estudios de Claudio Sánchez-Albornoz sobre el tema. Fueron recopilados por el mismo autor en *Investigaciones sobre historiografía hispana medieval (Siglos VIII al XII)*, Buenos Aires, Instituto de Historia de España, 1967.

[5] Ron Barkai, *Cristianos y musulmanes en la España medieval (El enemigo en el espejo)*, Madrid, Rialp, 1991 (1ª ed. 1984). La cita corresponde a la p. 284.

El segundo trabajo al que aludo es el de Georges Martin sobre la caída del reino visigodo según la historiografía cristiana de los siglos VIII y IX[6]. Iré señalando sus aportes con relación a este tema a medida que sea necesario.

He organizado mi exposición analizando, en primer lugar, los antecedentes historiográficos de la reflexión-lamento por la pérdida de España, es decir, la elaboración del tema entre los siglos VIII y XIII. En segundo término, estudio la *deploratio* de Jiménez de Rada, «el Toledano», en su *Historia de Rebus Hispaniae*, y su versión, casi literal, incorporada en la *Primera Crónica General de España* con el título *Del duello de los godos de Espanna et de la razon porque ella fue destroyda* (cap. 559). Por último, planteo cuáles son los caracteres del mito, si ellos aparecen en el mentado pasaje de Jiménez de Rada - *Primera Crónica* y, en caso afirmativo, cuál es su función.

1. La invasión musulmana en la historiografía de los siglos VIII al XIII

La versión cristiana más antigua de la conquista de España por los musulmanes se halla en la *Crónica mozárabe de 754*, escrita por un autor cuyo nombre desconocemos pero perteneciente a esa comunidad de cristianos habitantes de la España islámica de la cual la obra tomó su título[7].

En los comienzos del siglo IX —con una datación dudosa— se ubica el aporte del cristianismo transpirenaico: el *Chronicon Moissiacense*[8].

Sin pertenecer a una crónica, la donación de Alfonso II a San Salvador de Oviedo, en 812, incluye el llamado *Testamentum* de ese rey[9], con referencias a la caída del reino visigodo sobre las que se ha de volver la atención.

A fines de la novena centuria, el medio astur produjo varias crónicas: la *Albeldense*, la *Profética* y las dos versiones de la de Alfonso III[10]. En el siglo

---

[6] Georges Martin, «La chute du royaume visigothique l'Espagne dans l'historiographie chrétienne des VIIIe et IXe siècles. Sémiologie socio-historique», *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 9, 1984, pp. 207-233.

[7] He utilizado la versión del Padre H. Flórez, «Isidori Pacensis episcopis Chronicon», *España Sagrada*, t. VIII, Madrid, 1769, pp. 282-325. El fragmento que evoco ocupa las páginas 299-300. También dio la versión de esta obra Th. Mommsen, *M. G. H., Chronica minora*.

[8] En *M. G. H., S. S.*, 1, pp. 282-313 y 2, pp. 257-259.

[9] Antonio Floriano, *Diplomática española del período astur*, Oviedo, 1949, I, pp. 118-130, transcripción parcial por G. Martin, *op. cit.*, p. 219, na. 36.

[10] Las cuatro versiones han sido objeto de una edición reciente en *Crónicas Asturianas. Crónica de Alfonso III (Rotense y «A Sebastián»). Crónica Albeldense (y «Profética»)*, introducción y edición crítica de Juan Gil Fernández. Traducción y notas de José L. Moralejo. Estudio Preliminar de Juan I. Ruiz de la Peña, Oviedo, Universidad de Oviedo, Departamento de Historia Medieval, Departamento de Filología Clásica, 1985. A ella remito en las referencias a cualquiera de estas cuatro crónicas.

XII el centro histórico, como el político, pasó a León, con la *Crónica del Silense*[11] y la del *Najerense*[12], aunque los nombres con que se las conoce les han sido atribuidos por los monasterios donde fueron hallados sus respectivos manuscritos y no por el lugar de su composición. Ya próximo, por ambiente y fecha, a la del Toledano, el *Chronicon Mundi*, de Lucas de Tuy[13], cierra este inventario.

Analizaré los pasajes de cada una de estas obras referidos a las reflexiones y sentimientos desencadenados por ese suceso de doble vertiente: invasión musulmana-caída de la monarquía de Toledo.

El desconocido autor de la *Crónica mozárabe de 754* no ocultó sus simpatías por la facción de Vitiza pero, sobre todo, al narrar la ocupación de la península por los musulmanes, proclamó su pena por España.

El «lamento» del mozárabe ocupa parte del párrafo 36 y el 37 de la versión del Padre Flórez y se halla a continuación del relato de la llegada de Muza a Toledo. Dice así:

> «Sicque non solum ulteriorem Hispaniam, sed etiam citeriorem usque ultra Caesaraugustam, antiquissimam ac florentissimam Civitatem, dudum jam judicio Dei patenter apertam, gladio, fame, et captivitate depopulatur: Civitates decoras igne concremando praecipitat: Seniores et potentes saeculi cruci adjudicat: Juvenes atque lactentes pugionibus trucidat: sicque dum tali terrore cunctos stimulat, pacem nonnullae Civitates, quae residuae erant, jam coactae proclamitant, atque suadendo et irridendo astu quodam fallit: nec mora, petita condonant: sed ubi impetrata pace, territi metu recalcitrant, ad montana tempti iterum effugientes, fame et diversa morte periclitantur: atque in eadem infelici Hispania Cordobae in sede dudum Patricia, quae semper extitit prae ceteris adjacentibus Civitatibus opulentissima, et Regno Wisegothorum primitivas inferebat delicias, Regnum efferum collocant».
>
> 37. «Quis enim narrare queat tanta pericula? Quis dinumerare tam importuna naufragia? Nam si omnia membra verterentur in linguas, omnino nequaquam Hispaniae ruinas, vel eius tot tantaqua mala dicere poterit humana natura. Sed ut in brevi cuncta legenti renotem flagella, relictis saeculi innumerabilibus ab Adam usque nunc cladibus quas per infinitas Regiones et Civitates crudelis intulit

---

[11] «Monachi Silensis Chronicon», P. H. Flórez, *España Sagrada*, t. XVII, Madrid, 1789.

[12] *Crónica Najerense*, estudio preliminar, edición crítica e índices por Antonio Ubieto Arteta, Valencia, «Textos medievales», 1966.

[13] Lucas de Tuy, *Crónica de España*, primera edición del texto romanceado, conforme a un códice de la Academia, preparada y prologada por Julio Puyol, Madrid, 1926.

mundo hostis immundus; quidquid historialiter capta Troja pertulit: quidquid Hierosolyma praedicta per Prophetarum eloquia bajulavit: quidquid Babylonia per Scripturarum eloquia fustulit: quidquid postremo Roma Apostolorum nobilitate decorata martyaliter confecit; omnia et tot Hispania quoudam deliciosa, et nunc misera effecta, tam in honore, quam etiam in dedecore experta fuit»[14].

Veamos sus componentes:

1. La caída de España Ulterior y Citerior, despoblada «por la espada, el hambre y el cautiverio».

La expresión es común a la cronística medieval desde los días de las invasiones germanas y refleja tanto situaciones generales como otras muy circunscriptas.

1.1. Ciudades incendiadas.

2. La repercusión social, enumerada por criterios de edad y de poder.

3. La repercusión en las ciudades:
3.1. Unas quedaron en ruinas.
3.2. Otras fueron engañadas cuando pedían treguas.
3.3. Los que huían a la montaña murieron por el hambre y por otras causas.

4. Córdoba se convirtió en «la capital del reino cruel». La escueta mención evoca lo rotundo del cambio con el abrupto fin del centro político-religioso del antiguo reino.

5. Lamento retórico del párrafo 37.
5.1. Exclamaciones genéricas: «¿Quién fuera capaz de narrar tantos peligros? ¿Quién de describir tan inoportuno naufragio?».
5.2. Comparación con otros flagelos ocurridos desde los días de Adán. El cronista evocó sucesivamente a Troya, Jerusalén, Babilonia y la Roma apostólica. Concluye con una nueva exclamación retórica que completa la circularidad del párrafo: «España, alguna vez deliciosa y ahora miserable, experimentó todo, tanto en honor como en deshonor».

En síntesis, el fragmento contiene elementos históricos concretos: despoblación, ruina de ciudades, huidas, muertes, capitalidad en Córdoba, expresados con una retórica de inspiración clásica, con comparaciones

---

[14] Pp. 299-300 de la edición citada en nota 7.

tomadas del mundo clásico y de las Sagradas Escrituras. El sentido de este pasaje, que no incorpora noticias nuevas al relato ofrecido por el mismo autor en el resto de la obra, es el de una recapitulación, una reflexión cuyo elemento central es el dolor por las pérdidas, en el cual aparece el mito de la patria-paraíso perdidos, muy obvio en la evocación troyana y en el párrafo final.

Las crónicas transpirenaicas no contienen lamento alguno sobre el tema en cuestión pero, el *Chronicon Moissiacense* agrega un elemento destinado a obtener muy favorable acogida en la historiografía peninsular: el ataque al penúltimo rey visigodo, Vitiza, acusándolo de lujuria:

> «[...] Iste [Vitiza] deditus in feminis, exemplo suo sacerdotes ac populum luxuriose vivere docuit, irritans furorem Domini, Sarraceni tunc in Spania ingrediuntur. Gothi super se Rudericum regem constituunt. Rudericus rex cum magno exercitu Gothorum Sarracenis obviam it in praelio; sed inito praelio, Gothi debellati sunt a Sarracenis, sicque regnum Gothorum in Spania finitur, et infra duos annos Sarraceni pene totam Spaniam subiciunt»[15].

La redacción indica la causalidad de la secuencia: lujuria de Vitiza-mal ejemplo a sacerdotes y pueblo-cólera divina- invasión sarracena-derrota de Rodrigo-España en poder de los sarracenos. Así lo ha interpretado Georges Martin, calificando este pasaje de construcción ideológica vinculada al pensamiento de quienes rodeaban a Luis el Piadoso[16].

El mismo profesor Martin analizó en su estudio el *Testamentum* de Alfonso II. Este documento comienza con una ofrenda a Dios, «rey de reyes» y una evocación histórica:

> «[...] In terminis Spanie, clara refulsit gotorum uictoria. Sed quia te offendit eorum prepotens Ianctantia. In era dcc xl viiii simul cum rege roderico regni amisit gloria. Merito etenim, arabicum sustinuit gladium. Ex qua peste; tua dextera Christe, famulum tuum eruisti pelagium. [...]»[17].

Los elementos que percibo en el pensamiento del autor del *Testamentum* son:

---

[15] *M. G. H., S. S.*, 1, p. 290.

[16] *Op. cit.*, pp. 215-216.

[17] *Vide supra* nota 9. Dejo trunca la transcripción, que Martin continúa para probar la sugerencia de un origen gótico de Pelayo.

1. La ocupación de España por los godos es concebida como la toma de posesión de la *tierra prometida*.

2. La derrota se atribuye a la soberbia. No se culpa a nadie en particular, sino a los godos genéricamente.

3. El triunfo árabe, en ese contexto, es voluntad divina: castigo por la culpa de los godos.

4. Hay una esperanza de redención, a través de Pelayo, que aparece mencionado sin solución de continuidad, como parte del plan divino.

Las crónicas asturianas de fines del siglo IX brindan nuevos elementos. Si la *Albeldense*, del 881, es muy parca: «[...] et periit regnum Gotorum et tunc omnis decor Getice gentis pauore uel ferro periit»[18], en la *Profética*, del 883, ha sido desarrollado el tema del castigo divino:

> «Arabes tamen regionem simul cum regno possessam, omnis decor Gotice gentis pabore uel ferro periit. Quia non fuit in illis pro suis delictis digna penitentia, et quia derelinquerunt precepta Domini et sacrorum canonum instituta, dereliquid illos Dominus ne possiderent desiderauilem terram. Et quid semper dextera Domini adiuti hostiles impetus deuincebant tellasque bellorum prostrabant, iudicio Dei a paucis superati pene ad nicilum sunt redacti, ex quibus multi ucusque dinoscuntur manere humiliati. Urbs quoque Toletana cunctarumque gentium uictrix Ismaeliticis triumfis uicta subcumbuit eisque subiecta deseruit. Sicque peccatis concruentibus Ispania ruit anno Gotorum CCCLXXX»[19].

Los componentes de este fragmento son:

1. La noticia del hecho: la dominación árabe provocó el fin de la estirpe goda, extinguida «por el pavor y por la espada».

2. La interpretación del suceso: «no hicieron penitencia acorde a sus delitos», es decir, no se arrepintieron de sus faltas. El pecado acarreó el castigo divino, con la pérdida de «la tierra deseable». De pueblo elegido, siempre victorioso en tanto que estaba «asistido por la diestra de Dios», fue

---

[18] *Crónica Albeldense*, XVII, 3, p. 183. Omito el párrafo siguiente, referido a la ausencia de noticias de Rodrigo, porque he circunscripto el tema en base al «lamento» del Toledano.

[19] *Op. cit.* (versión rotense), XVII, 3, p. 183.

reducido «casi» —*pene*— a la nada. El adverbio «casi», que también utilizó el redactor del *Moissiacense*, marca sutilmente que no hubo extinción. Por ende, existía la esperanza.

3. El juicio de Dios determinó que los godos fuesen «vencidos por unos pocos». La referencia cuantitativa condice con el planteo del autor de explicar el suceso en el plano providencial pero, va a contrapelo de la habitual costumbre cronística de aumentar el número de los enemigos para justificar una derrota o enaltecer una victoria y no he visto que fuese retomada por ninguno de los restantes autores aquí considerados.

4. La caída de Toledo, es decir, la pérdida del centro político religioso.

5. Síntesis de la causa de la caída, inscripta en el sistema punitivo-religioso pecado-castigo, y precisión cronológica.

De las dos versiones de la *Crónica de Alfonso III*, la conocida como rotense es la más antigua, del 883-884[20]. En ella leemos, después de registrada la derrota de Rodrigo:

> 7. «[...] Sed [Rex Rudericus cum exercitu] suorum peccatorum classe oppressi et filiorum Uitizani fraude detecti in fuga sunt uersi. Quo exercitus fugatus usque ad internicionem eo pene est deletus. Et quia derelinquerunt Dominum ne seruirent ei in iustitia et ueritatem, derelicit sunt a Domino ne auitarent terram desiderauilem. [...]»[21].

La versión culta posterior, *Ad Sebastianum*, de la misma crónica, dice:

> 7. «Itaque quum Rudericus ingressus eorum cognouisset, cum omni agmine Gotorum eis preliaturus occurrit. Sed dicente scriptura: «In uanum currit quem iniquitas precedit», sacerdotum uel suorum peccatorum mole oppresi uel filiorum Uittizani fraude detecti, omne agmen Gotorum in fugam sunt uersi et gladio deleti»[22].

---

[20] Sobre la prioridad de la versión rotense con relación a la conocida como «Ad Sebastianum», *vide* Claudio Sánchez-Albornoz, «La redacción original de la crónica de Alfonso III» y «Otra vez sobre la Crónica de Alfonso III», ambos en *Investigaciones...*, pp. 19-43 y 97-108, respectivamente, y el «Estudio preliminar» de J. Ruiz de La Peña, en las *Crónicas Asturianas*, pp. 38-39. Georges Martin propone otra datación, *op. cit.*, pp. 227-228, nas. 57 y 58.

[21] *Op. cit.*, pp. 120 y 122.

[22] *Op. cit.*, pp. 121 y 123.

Hay ligeras diferencias entre ambos casos:

Rotense	**Ad Sebastianum**
1. Rodrigo va a combatir	
2. Causa de la derrota goda: por sus pecados y por la traición de los hijos de Vitiza.	2. Cita bíblica: *en vano corre aquél a quien la iniquidad precede.*
3. Reflexión: pecado-castigo-pérdida de la «tierra deseable».	3. Causa de la derrota: los pecados de los obispos, los propios y el fraude de los hijos de Vitiza.

En la segunda versión se ha incorporado la cita bíblica, que hace la veces de reflexión final de la versión rotense pero, reduciéndola a la dupla básica pecado-castigo. Además, en la *Ad Sebastianum*, se desarrolló el tema de los pecados de los obispos (que había sido registrado en ambas un poco antes, en el párrafo 5). Es que las dos versiones de la *Crónica de Alfonso III* se han hecho eco de la acusación del *Chronicon Moissiacense* y, desarrollándola, describen a Vitiza como licencioso y corruptor de las costumbres episcopales, originando con ello un escándalo religioso[23].

Alrededor de siglo y medio posterior a los textos precedentes, la *Crónica del Silense* (c. 1115-1118), adoptó también el partido antivitizano. En ella, después del anuncio de la derrota de los godos, reaparece el lamento retórico:

> 17. «[...] Recesserat enim manus Domini ob inveteratam Regum malitiam ab Hispania, ne in tempore hujus ruinae eam protegeret. Omnesque deinceps Gothorum milites fussi, fugati, fere usque ad interemptio nem gladii pervenere. Post haec Mauri, viribus nullis obstantibus, totam Hispaniam ferro, flamma, et fame attritam suo dominio mancipaverunt. Quid enim illis officeret, qui publico bello, omnem Hispaniarum multitudinem triumphali potentia devicerant? Qui nimirum quantas caedes, quantasve horrifero ense Christianorum strages fecerint, depopulatae Provinciae, subversa Civitatum moenia, destructae Ecclesiae, in loco quarum Mahometis nomen colitur, abunde et super testimonium peribent»[24].

---

[23] Cf. G. Martin, *op. cit.*, p. 231.

[24] *Op. cit.*, p. 271.

Encontramos acá:

1. Providencialismo: la pérdida de la protección divina por «la maldad de los reyes» fue la causa de la ruina.

2. Derrota de los godos y consiguiente ocupación de «toda España» por los moros, que la avasallaron «con la espada, el fuego y el hambre».

3. Lamento retórico:
3.1. Nadie puede oponer resistencia a los moros pues toda España está sometida.
3.2. Enumeración de los estragos producidos entre los cristianos: despoblamiento, pobreza de las ciudades, destrucción de las iglesias y su ocupación por los seguidores de Mahoma.

En la *Crónica Najerense* (c. 1152-1157), no he de detenerme pues sigue literalmente, en el tema que nos ocupa, a la versión rotense de la *Crónica de Alfonso III*[25].

En 1236, el obispo de Tuy, Lucas, terminó su *Chronicon Mundi* o *Crónica de España*, redactado por orden de doña Berenguela cuando era aún reina de León por su matrimonio con Alfonso IX, anulado en 1204[26].

Al igual que varios de sus predecesores, Don Lucas se hizo eco de las acusaciones contra Vitiza y, luego, contra los partidarios de éste, por haber ocasionado —el primero con sus faltas contra la ley eclesiástica y los segundos con su pedido de ayuda a los moros— la invasión musulmana[27]. Además, en el último capítulo (el LXVII) del libro III, agregó la inculpación a los judíos por haber abierto las puertas de Toledo a los sarracenos. Ciñéndonos a la recapitulación, en el párrafo final de ese capítulo, leemos:

> «Tenian los moros los mejores lugares, ganados por cuchillo vengante, y en las yglesias que se loaua el nombre de Ihesu Christo, el nombre non santo de Mahomad con vos pública llamauan. E trastornaron allende de esto las almenas de algunas çibdades antiguas;

---

[25] «[...] Sed suorum peccatorum classe oppressi et filiorum Uitizani fraude detecti, Goti in fugam sunt uersi. Quo exercitus fugatus usque ad internitionem pene est deletus. Et quia derelinquerunt Dominum ne seruirent ei in iustitia et ueritate, derelicti sunt a Domino ne habitarent terram desiderauilem [...]», *Crón. Najerense*, I, 14, p. 44.

[26] Sobre la fecha de su composición, *vide* el Prólogo de Don Julio Puyol a la edición romance de la crónica (citada en la nota 13).

[27] Libro III capítulos 63-67.

desbarataron algunos castillos que el rey Rodrigo auia ynouado; destruyeron monesterios; dieron a quemamiento de fuego los libros de la ley sagrada [e] muchas cosas sin regla cometieron, porque la gloriosa gente de los godos desamparó injuriosamente el nombre del Señor»[28].

El análisis muestra dos partes:

1. La más larga contiene la síntesis de la situación: victoria de los moros por la espada, cambio religioso, transformaciones urbanas, de defensa militar y, nuevamente, religiosas, ahora en el ámbito monástico y en la quema de libros.

2. La causa última de los sucesos, una culpa de orden religioso: el pueblo godo pecó, injuriando a Dios.

El examen precedente del *corpus* historiográfico cristiano producido entre los siglos VIII y XIII, pone en evidencia los siguientes hechos, que resumo en el **Cuadro Comparativo** antes expuesto:

1. La pausa en el relato, a modo de reflexión, aparece tempranamente, con el primero de los textos (del 754) y es exclusiva de la península pero no forzosa: falta en la *Albeldense* y figura en la *Profética*, se reduce al mínimo en la *Crónica de Alfonso III* y vuelve a desarrollarse en las del *Silense* y del *Tudense* aunque, en esta última, con un tono menor, más narrativo que retórico.

2. El *Anónimo mozárabe* lamenta la patria caída en manos ajenas sin realizar imputaciones. Evoca el *paraíso perdido* sin mencionar el pecado. En el curso de la narración que precede al lamento ha mostrado las tensiones entre reyes, Iglesia y nobleza en torno al poder pero, no establece nexo causal entre éstas y el fin del reino de Toledo[29].

3. La idea de pérdida por culpa aparece originariamente en dos variantes: la *moissiacense*, franca, más antigua, resposabilizando a Vitiza, y la peninsular de Alfonso II, que atribuye el castigo a la soberbia de los godos, es decir, a una falta abstracta y general. De esta última idea se hace eco la *Profética*. A partir de la *Crónica de Alfonso III* se produce la fusión de ambas

---

[28] *Op. cit.*, p. 271.

[29] *Vide* G. Martin, *op. cit.*, pp. 211-212.

versiones, recogida por la historiografía posterior, y que manifiesta la función rectora de esta obra (en sus dos versiones) sobre el pensamiento político del reino, en el que la historiografía constituía una pieza de la propaganda ideológica. Sin embargo, en esta crónica no se desarrolla la caída de la monarquía visigoda como tema mítico: el interés está desplazado hacia el reino astur y la idea de continuidad[30]. Por ende, la reflexión sobre la caída se torna innecesaria, casi molesta.

4. A comienzos del siglo XII, con el *Silense*, reaparece la reflexión-lamento más extenso, que la crónica *Crónica de Alfonso III* (seguida por la *Najerense*), había reducido. En él se incluye por vez primera la mención a la destrucción de iglesias.

5. Ya en el siglo XIII, el *Tudense* es quien más insiste en la magnitud del cambio desde el punto de vista religioso.

2. Don Rodrigo Jiménez de Rada y su «lamento»

El arzobispo toledano compuso su obra por encargo del rey Fernando III y, por la anotación que hizo al final de la misma, sabemos que el año de su terminación fue 1243[31]. Pese a la encomienda de redacción y a los vínculos entre don Rodrigo y Fernando III, Juan Fernández Valverde ha sugerido la existencia de alguna clase de distanciamiento entre ambos[32]. Aunque así fuere, y especialmente con relación al tema que aquí se trata, no hay motivos para pensar que la opinión del mitrado toledano acerca del significado de la invasión musulmana no fuese compartida por el rey santo.

Años más tarde, hacia 1270, cuando Alfonso X ordenó la composición de la *Primera Crónica General de España*, una de las fuentes a las que se recurrió con profusión fue ésta de Jiménez de Rada, y la incorporación casi literal en ella del capítulo en cuestión indica la consustanciación alfonsí con

---

[30] *Vide* G. Martin, *op. cit.*, pp. 227-233.

[31] Libro IX, cap. 18: «Concluí esta obrita, como supe y pude, en el año 1243 de la Encarnación del Señor, era 1281, año vigésimosexto del reinado del rey Fernando, el jueves 31 de marzo, en el trigésimotercer año de mi pontificado, encontrándose aún vacante la sede apostólica después de un año, ocho meses y diez días de que el Papa Gregorio IX siguiera el camino de todos los mortales».

[32] J. Fernández Valverde, en la «Introducción» a la versión castellana de la Historia de Jiménez de Rada. Otras facetas de la actuación del toledano pueden verse en: Hilda Grassotti, «Don Rodrigo Ximénez de Rada, gran señor y hombre de negocios en la Castilla del siglo XIII», *Cuadernos de Historia de España*, LV-LVI, 1972, pp. 1-302.

su contenido y el deseo de divulgar su mensaje a un público más vasto que el latino parlante. Esta intención parece tanto más probable cuanto que, según la docta opinión de don Ramón Menéndez Pidal en la edición de la *Primera Crónica*, esa parte de la obra habría contado con la participación activa del rey castellano no sólo como inspirador sino interviniendo también en la selección de las fuentes[33].

Los hechos mencionados proporcionan una base bastante firme para considerar a los testimonios cuyo análisis proponemos como una interpretación *oficial* de la corona castellana en el siglo XIII, elaborada por el mitrado de Toledo y difundida con el patrocinio regio. La profundidad de la elaboración del Toledano, aunque a menudo reconocida, no ha sido objeto de un estudio a fondo. Utilizó a lo largo de su obra todas las fuentes disponibles, a las que su amplia erudición le daba acceso. A las crónicas mencionadas con relación al capítulo que se analiza han de agregarse San Isidoro, fuentes árabes y francas, leyendas y tradiciones populares.

Luego de haber narrado la muerte del rey Rodrigo como consecuencia de la invasión musulmana provocada por la traición del conde Julián (según una de las tradiciones aquí recogidas), y antes de continuar relatando la ocupación de la península, Jiménez de Rada se detuvo, proponiendo su interpretación del suceso. El lugar es, indudablemente, adecuado, pues permite tomar perspectiva de la magnitud de lo acaecido y compartir la convicción del autor sobre su significación liminar para la historia nacional.

La pausa de transición-reflexión comprende, tanto en la *Historia del Toledano* como en la *Primera Crónica*, dos capítulos. El primero de ellos (21 y 558 respectivamente) fue dedicado al elogio de España y es claramente tributario del isidoriano[34]. Su sentido obvio es destacar la unidad territorial de la península pero, su inclusión delata la cabal identificación entre el espacio físico y el político-religioso y de *Hispania* con el «paraíso perdido».

El segundo capítulo —que analizaré siguiendo simultáneamente la versión latina y la castellana de la *Primera Crónica*— se titula *Deploratio Hispaniae et causa excidii Gothorum* y comprende las dos unidades temáticas que el título anuncia. En la primera, «Duello de los godos», se distinguen los siguientes componentes:

1. Ruina provocada por la derrota
2. Descripción de los moros
2.1. Aspecto físico

---

[33] *Primera Crónica...*, t. I, pp. XXI-XXV y CXXXI.

[34] El famoso elogio de España de san Isidoro es el Prólogo de su *Historia de los godos, vándalos y suevos*.

2.2. Condición moral
3. Lamento
3.1. Lamento general
3.2. Descripción de la pérdida
3.2.1. Hombres
3.2.2. Yermos
3.2.3. Pérdida de la libertad
3.2.4. Evocación bíblica
3.2.5. Los afectados
3.2.5.1. Por edades
3.2.5.2. Por sexo
3.2.5.3. Por luchas familiares
3.3. Nuevo lamento
3.4. Ruina de la Iglesia
3.4.1. Su cese
3.4.2. Su destrucción
3.4.3. La nueva religión
3.4.4. Los cristianos que se quedan
3.4.5. Los moros se apoderan de todo
3.4.6. Los obispos huyen con las reliquias
3.5. Comparación con la caída de otros Estados.

La segunda parte del capítulo, mucho más breve que la primera (equivale aproximadamente a la cuarta parte de ésta), explica las causas de la destrucción de España por el mal comportamiento de sus reyes.

En el contenido que se acaba de reseñar destacan los siguientes elementos:

a) La importancia de la lengua

La descripción de la ruina provocada por la derrota del rey Rodrigo (primero de los componentes), culmina con la referencia a la pérdida del idioma:

Historia	Primera Crónica
«[...] iam extincta et oblita cantica in loquela labii iam lingua loquitur peregrina» (p. 69).	«Oblidados le son los sus cantares, et el su lenguage ya tornado es en ageno en palabra estranna» (p. 312).

Estamos ante el reconocimiento del elemento unificador por excelencia: el idioma, recordado en dos de sus posibles manifestaciones, el habla

corriente y los cantares. Es una afirmación explícita de la función aglutinante de la lengua en la comunidad pero, sobre todo, de la lengua como instrumento del grupo dominante, concepto que reaparece a menudo en las páginas de la *Historia*[35].

b) Los «malos» de la película

El segundo de los componentes es la descripción de los moros. Veámosla:

Historia	Primera Crónica
«Viri exercitus in coccineis».	«Los moros de la hueste todos uestidos del sirgo et de los pannos de color que ganaran [...]».

La versión castellana introduce una mayor precisión, cambiando el latín *uiri* —los hombres— por *moros* (voz preferida ante por el Silense y el Tudense). La evocación de la riqueza del botín contribuye a la movilización emocional del lector-oyente.

Prosiguen los textos:

Historia	Primera Crónica
«[...] et equorum ignae sunt habenae, et eorum facies ut nigredo, vultus gloria quasi oleae, et eorum oculi velut ignis».	«[...] las riendas de los sus cavallos tales eran como de fuego, las sus caras dellos negras como la pez, el más fremoso dellos era negro como la olla, assi luzien sus oios como candelas».

La identificación de la piel negra con el mal y con el diablo es muy antigua y de ella se habían hecho eco también viejos textos cristianos peninsulares, como la *Vida de San Valerio*[36]. Su aparición por primera vez en las crónicas de la reconquista, con relación a los musulmanes, la ha señalado Ron Barkai en la *Compostelana*[37].

---

[35] Desde el comienzo mismo, libro I, cap. 1.

[36] España Sagrada, t. 16, p. 396, 33.

[37] *Op. cit.*, pp. 135-147.

A la evocación cromática se agregan la térmica —el fuego y las candelas— y las comparaciones peyorativas: la pez y la olla, además del sarcasmo («el más fremoso [...]»). El conjunto conduce, por el simbolismo de las imágenes utilizadas, a la asimilación con las descripciones infernales.

Prosiguen:

Historia	Primera Crónica
«[...] velocior pardis miles eius, et lupo crudelior vespertino».	«[...] el su cauallo dellos ligero como leopardo, e el su cauallero mucho mas cruel et mas dannoso que es el lobo en la grey de las oueias en la noche».

La comparación con el leopardo continúa el simil demoníaco: este animal es símbolo de la ferocidad, el leopardo alado es una de las cuatro bestias de la visión apocalíptica de Daniel, imagen en este sentido, «de una calamidad irresistible que ataca con una rapidez irrefrenable»[38].

El lobo posee idéntica connotación maléfica, que el traductor castellano acentuó al agregar su contrapartida, el rebaño de ovejas que, en términos evangélicos representa a la grey cristiana. La adición facilitaba la identificación, en un auditorio acostumbrado a escuchar los sermones y a ver el tema representado en la iconografía. La idea de daño y malignidad fue reforzada con la ubicación del ataque en medio de la noche, con su carga de desprotección y temores. La noche que, por su asociación a la oscuridad y tinieblas, simboliza la muerte.

La demonización del enemigo constituye un elemento nuevo en el lamento pero no en el cuerpo de las crónicas. Ron Barkai la ha reconocido desde el *Silense* aplicada a los sarracenos pero, también, a enemigos cristianos: traidores, aragoneses...[39].

c) Los hechos que se lamentan

La ruina que significó «la pérdida de España» no es abstracta. Con Rodrigo Jiménez de Rada el detalle de lo que ya no se tenía, de los males sobrevenidos, enumeración que, desde el *Anónimo mozárabe*, hemos visto

---

[38] G. Chevalier y A. Gheerbrant, *Dictionnaire des Symboles*, París, Seghers, 1974, vol. 3, artículo *Léopard*.

[39] *Op. cit.*, pp. 113 y ss.

desplegarse en el Silense y el Tudense, se diversifica una vez más: los habitantes muertos, las tierras yermas, los caídos en servidumbre:

Historia	Primera Crónica
«Qui erant liberi, mancipati sunt servituti, qui consueverant in militia gloriari, coguntur cultro et vomere incurvari, qui vescebantur voluptuose, nec vilibus satiantur, et qui nutriti sunt in croceis, non tangibilia amplexantur [...]».	«[...] Los que antes estauan libres, estonces eran tornados en sieruos; los que se preciauan de caualleria, coruos andauan a labrar con reias et açadas; los uiciosos del comer non se abondauan de uil maniar; los que fueran criados en pannos de seda, non auien de que se cobrir [...]».

Las citas bíblicas —frecuentes en Jiménez de Rada y ya registradas en la versión más nueva de la *Crónica de Alfonso III*— facilitan la inserción de la historia nacional en el plan divino[40]. Pero, no cabe duda de que los males que se detallan no eran letra muerta sino experiencia propia actualizada por la guerra frecuente. A esa sensibilización se apela también al continuar la enumeración por la vertiente social:

Historia	Primera Crónica
«Parvuli alliduntur, adolescentes caedibus involvuntur, iuvenes gladiis extinguntur, viri in proeliis prosternuntur, senes excidio consumuntur, et quos senium et decrepita fecerat honorandos, hos Afrorum crudelitas abiicit extirpandos, mulieres servantur ad ignominiam, et earum speciositas ad contumeliam».	«Con los ninnos chicos de teta dieron a las paredes, a los moços mayores desfizieron con feridas, a los mancebos grandes metieronlos a espada, los ancianos et uieios de dias moriron en las batallas, et fueron todos acabados por guerra; los que eran ya pora onrrar et en cabo de sus dias cholos a mala fonta la crueleza de los moros; a las mezquinas de las mugieres guardauan las pora desonrrar las, e la su fermosura dellas era guardada pora su denosto».

[40] En este caso, las referencias bíblicas son a *Lamentaciones*, 4, 5; antes, en este mismo capítulo, había citado las mismas *Lamentaciones*, 1, 12 y a Jeremías, 31, 15. Pocas líneas más adelante vuelve a citar a Jeremías (9, 1) y también a Isaías, 13, 15-16 y, luego, 19 y a Marcos, 13, 2. (*Vide* traducción castellana de Jiménez de Rada, pp. 150-153).

Las acciones atribuidas a los moros son la contrapartida de las que la Iglesia cristiana predicaba como deseables: la protección de los débiles, de las mujeres, de los huérfanos. Los invasores aparecen, nuevamente, como antimodelo, antítesis del bien. Corresponde a «la imagen del espejo» en la tesis de Barkai[41].

Una nueva queja marca la transición a otro grupo de pérdidas: las de la Iglesia católica, asolada, diezmada en sus obispos y fieles, privada de sus recursos, incautados para la religión de Mahoma. Tras una parrafada que reitera las depredaciones padecidas, el autor se ocupa de los cristianos sometidos al Islam:

Historia	Primera Crónica
«Oppa, filio Egicae Hispalensi Episcopo suadente, ut subiecti Arabibus viverent sub tributo, et si forte Dominus patriam visitaret, fierent subvenientibus in sucursum. Et sic fraudibus circumventi reddiderunt oppida, et praesidia civitatum, et isti dicti sunt mixti Arabes, eo quod mixti Arabibus convivebant, quorum hodie apudnos nomen persevarat et genus [...]»[42].	«Oppa, fijo del rey Egica, arçobispo que fue de Seuilla, andaua predigando a los cristianos que se tornassen con los moros et uisquiessen tributo; e si por uentura ouiesse Dios dellos merced et acorriesse a la tierra, que darien ellos ayuda a los que acorriessen. Et por tal encubierta fueron los omnes engannados, e dieron los castiellos et las fortalezas de las uillas; et fincaron los cristianos mezclados con los alaraues, et aquellos ouieron nombre dalli adelante moçaraues por que uiuien de buelta con ellos, e este nombre et el linange dura oy en dia entre los toledanos».

La justificación del origen de los mozárabes cobra especial resonancia en la pluma de Jiménez de Rada quien, como mitrado toledano, conocía muy bien los problemas de aquel grupo en el territorio por él regido.

La catástrofe dejaba, empero, una puerta abierta a la esperanza:

---

[41] *Vide* su definición en *op. cit.*, p. 13.

[42] Juan Fernández Valverde traduce mozárabes y aclara que la etimología es «arabizados» (p. 152).

Historia	Primera Crónica
«[...] Thesaurus Ecclesiarum et divitias incolarum pariter exhauserunt, nisi quod Episcopi postmodum cum reliquiis Asturiis se dederunt».	«[...] robaron las eglesias et los omnes, et leuaron todos los tesoros dellos et todo ell auer de la tierra, que non finco y nada sinon los obispos que fuxieron con las reliquias et se acogieron a las Asturias».

La *translatio* de las reliquias aseguró la protección de los antiguos santos al naciente reino astur y, llevadas por los obispos, confería al clero secular jerárquico la responsabilidad y la gloria de haber mantenido la continuidad religiosa, preservando la identidad esencial.

El «duelo» o «lamento» concluye con la comparación de la pérdida de España con las grandes calamidades padecidas por otros pueblos de la historia: la destrucción de Babilonia, los saqueos de Roma, la ruina de Jerusalén y la de Cartago. La ciudad africana ha reemplazado a Troya de la *Crónica mozárabe*[43]. El conocido recurso a la comparación histórica y bíblica permite al autor afirmar que, no obstante su magnitud, ninguna de aquellas catástrofes superó a la tribulación sufrida por España.

d) La responsabilidad de los reyes

La segunda y última parte del capítulo está dedicada a explicar la causa de la ruina del reino visigodo. *Historia* y *Crónica* habían incluido en capítulos anteriores la inconducta vitizana (cuya procedencia fue registrada) y las leyendas sobre la falta de Rodrigo pero, el tema acá se desarrolla en otro sentido:

---

[43] El cambio no es casual: la proyección atribuida por Jiménez de Rada al «pasado histórico» de la humanidad, con sus raíces grecorromanas y bíblicas, merece un detenido estudio.

Historia	Primera Crónica
«Sed quia 'Regis ad exemplum, totus componitur orbis', peccata Vitizae et ultimi Roderici et aliorum Regum qui praecesserant, quorum aliqui factione, aliqui fraticidio, seu parricidio, regni usurpaverant potestatem, sucessione legitima non servata, incanduit ira Dei, et Gothorum gloriam, quam hactenus sustentarat, eiecit a facie maiestatis, et quos sustinuit in haeresi Ariana a tempore Valentis Imperatoris usque ad tempora Recaredi, sicut superius est descriptum, nunc Vitizae abominationibus et aliorum Regum sceleribus provocatus, non addidit ulterius tolerare. Nomina autem Regum hic duximus exprimenda qui factioso gladio perierunt». [Sigue la lista de reyes godos asesinados, el último es:] «Froila fratem suum Vimaranum propriis manibus interfecit, et sui in vindictam apud Canicas Froilam occiderunt».	«Todos los omnes del mundo se forman et se assemeian a manera de su rey, e por ende los que fueron en tiempo del rey Vitiza et del rey Rodrigo, que fue el postrimero rey de los godos, et de los otros reys que fueron ante dellos et de quales algunos fueron alçados reys por aleue, algunos por traycion de muerte de sus hermanos o de sus parientes, non guardando la uerdad nin el derecho que deuieran y guardar por quexa de ganar el sennorio mal et torticieramientre como non deuien, por ende los otros omnes que fueron otrossi en sus tiempos dellos formaron se con ellos et semeiaron les en los peccados; e por esta razon auiuose la yra de Dios sobrellos, et desamparoles la tierra que les mantouiera et guardara fasta alli, et tollio dellos la su gracia». [Sigue la lista de reyes godos asesinados o que cometieron asesinato. El último es:] Ffruela mato a su hermano Vimarano con sus manos [...] e despues sus uassallos mataron a Ffruela en Cangas por uengança dell hermano [...]».

Hallo tres elementos:

1) La síntesis de la *Crónica de Alfonso III* ha sido desarrollada explotando al máximo la función didáctica para convertir el texto en un «espejo de príncipes»: el rey debe ofrecer un modelo de conducta, los reyes godos no lo hicieron y sobre ellos cae la responsabilidad moral por los pecados del pueblo. Así quedan explicados (y jerarquizados) el pecado regio y el pecado colectivo que atrajeron la ira de Dios.

2) El delito de que son acusados los reyes es el de la violencia (el asesinato) para acceder al trono (o para conservarlo). Las faltas regias detalladas en otros capítulos quedan soslayadas en función del «pecado capital», la usurpación del poder. El tema de la legitimidad dinástica se ha vuelto clave para interpretar la historia nacional.

3) La lista de reyes visigodos concluye con un rey astur, Fruela, tercero

de los sucesores de Pelayo, cuya estirpe goda se afirmaba como nieto de Pedro, duque visigodo de Cantabria y, sobre todo, «descendiente del gloriosísimo príncipe Recaredo», según el propio Jiménez de Rada en un pasaje posterior, tomado, a su vez de Alfonso III[44]. La continuidad godo-asturiana queda afirmada a través de la estirpe del rey-fundador Recaredo, que llevó a su pueblo al catolicismo.

El **Cuadro Comparativo** muestra las afinidades y diferencias entre el «lamento» de Jiménez de Rada y sus precedentes.

Las innovaciones del Toledano consistieron en agregar en este lugar el elogio de España, de raigambre isidoriana, el lamento por la pérdida de la unidad lingüística, el retrato de los moros como imagen infernal, la *translatio* de las reliquias, en dar una nueva versión de la culpabilidad regia como «causa profunda» del fin del reino toledano y en incluir acá mismo la idea de la continuidad godo-asturiana.

La originalidad y la fuerza del Toledano residen también en la extensión que da al lamento, muy superior a la de cualquiera de sus antecedentes, en la riqueza y variedad de sus fuentes y en la articulación de todos los elementos de las mismas, denotando una elaboración muy meditada, con un objetivo preciso. Ninguno de estos elementos es nuevo, sí lo es su presencia, juntos, en esta parte de la obra.

3. El mito y su función

En la versión del Toledano se han sumado una serie de elementos sustantivos, primordiales: territorio, lengua, religión, historia, cultura. Su unión configura la idea de *identidad nacional* con dos connotaciones: querida por Dios y permanente: el traslado de las reliquias prueba este aserto, oficiando de nexo entre el *antes* y el *después* de la caída. La ubicación de la historia «nacional» (hispana) en la historia universal se da por la inserción en la tipología bíblica pecado-castigo-redención. Al colocar este discurso en esta parte de la obra, Jiménez de Rada marca la transición: la reflexión histórico-literaria crea el paralelo con la historia bíblica.

El esfuerzo por lograr la propia definición se apoya en el rechazo del otro que, como contrapartida, aparece en negativo, diabólico.

El conjunto así diseñado responde al concepto de mito como historia «sagrada, ejemplar, significante» en la definición de Mircea Eliade[45]. Si se

---

[44] R. Jiménez de Rada, *op. cit.*, libro IV, v, tomado, a su vez, de *Crónica de Alfonso III, Ad Sebastianum*, 13, p. 131.

[45] Mircea Eliade, *Myths, Rites, Symbols*, cit. por R. Barkai, *op. cit.*, p. 150, na. 24. Puede verse

Cuadro Comparativo

MOZAR. **754**	MOISS. 1º mit. **s. IX**	TESTAM. ALF. II **812**	PROFET. **Fin s. X**	ALF. III/ NAJ. **1160**	SILENSE **c. 1118**	TUDENSE **s. XIII**	**TOLEDANO 1ª CRON.**
***Caracteres**: -muertes por la espada, hambre y cautiveri o; -ciudades incendiadas; -repercusión social por rango y edad; -ruina urbana. ***Lamento retórico**: - Comparación con Troya, Jerusalén , Babilonia y Roma. ***Frase final de resumen**: *idea de patria-paraíso perdidos.*	***Caracteres**: -casi toda España sometida a los sarracenos en dos años. **Causa**: lujuria de Vitiza.	***Caracteres**: -España, *tierra prometida* de los godos. ***Causa de la derrota**: castigo a la soberbia goda. *Hay *esperanza de redención*.	***Caracteres**: -árabes se imponen por el miedo y por la espada; -pérdida de la tierra deseable; -godos vencidos por «unos pocos», por juicio de Dios; -caída de Toledo. ***Causa**: falta de penitencia por pecados de los godos. ***Frase de síntesis final**: *caída por pecados.*	***Caracteres**: muertes porla espada. ***Causas**: - medidas de Vitiza contra la Iglesia, que causaron los pecados de los obispos y del pueblo en general; -traición de los hijos de Vitiza.	**-Caracteres**: -moros se imponen por la espada, el fuego y el hambre. ***Lamento retórico**: - despobla-miento; -empobreci-miento de las ciudades; -destrucción de iglesias. ***Causas**: maldad de los reyes (acusación a Vitiza en capítulos precedentes).	**PARRAFO DE RECAPITU-LACION,** contiene. ***Caracteres**: -Victoria de los moros por la espada; -cambio religioso; -cambia el hábitat (ciudades, castillos, monasterios); -quema de libros sagrados. ***Causas**: injurias de los godos al nombre de Dios (antes había acusado a Vitiza y a sus hijos).	Elogio físico de España. **CAPITULO DE RECAPITULACION.** ***Caracteres**: -Importancia del idioma. ***Identifica**: moros-mal. ***Lamento por pérdidas**: de libertad; de rango caballeresco; de alimento; de vestido; en las personas enumeradas por edad y sexo; de la Iglesia (depredaciones y origen de los mozárabes). * Traslado de las reliquias a Asturias. * Comparac. con ruina de otros Imperios. ***Causas**: mal ejemplo regio induce al pueblo a pecar; -violencia para acceder al trono. *Continuidad entre reyes godos y astures.

lo examina aplicando el criterio de Manuel García Pelayo para describir la actitud mítica, se comprueba que el texto de Jiménez de Rada-*Primera Crónica* responde a esa clasificación. En efecto, sus caracteres son:

1) En la actitud mítica, *la percepción y la participación se fusionan*[46]. Ello se logra en la *deploratio* apelando a la emoción del público mediante la evocación de los hechos que le son más caros, que facilita la inmersión de aquél — sujeto— en el relato-objeto.

2) Hay una *fusión entre el todo y las partes*. La actitud mítica no admite análisis, dice García Pelayo. En nuestro caso, no puede admitirse duda alguna acerca de la unidad de España ni de que la ocupación musulmana fue totalmente negativa, tampoco de la redención: todo integra un bloque monolítico.

3) Existe una *vivencia dramática de la realidad*. En el texto, ésta está representada por la demonización del enemigo y por la actualización de la pérdida, que convocan a una lucha actual y sin tregua.

4) *Totalización y bipolaridad de la pugna*. Continuando la idea anterior, la identificación diabólica del enemigo es el punto de llegada —en una concepción maniqueísta— del «nosotros» como elegidos de Dios.

Hemos seguido la reflexión sobre la caída del reino godo desde sus orígenes hasta su consolidación como mito en la historiografía del siglo XIII, marcando sus etapas sucesivas. Cabe preguntarse por qué cobró tal forma en ese momento, con Jiménez de Rada, por qué la *Primera Crónica* lo incorporó en forma completa. La condición de *oficiales* de ambas obras —ya anotada— nada explica. Hay dos respuestas, una literaria, otra histórica. Dejo la primera a cargo de los especialistas. Pasando a la segunda, es innegable el vínculo, ya señalado por Ron Barkai, con la «gran reconquista»[47].

Don Rodrigo componía su obra durante los episodios centrales de la conquista de Andalucía: Córdoba cayó en 1236 —fecha en la que él declaraba terminar su libro— y Sevilla lo haría en 1248, un año después de la muerte del noble arzobispo. El Toledano participó con la espada, con la pluma, como mitrado, como hombre de estado y como ideólogo de la empresa

---

también, del mismo Eliade, el punto «Estructura y función de los mitos», en *Mito y realidad*, Barcelona, Guadarrama, 1978, pp. 25-27 (1ª ed., 1968).

[46] Sobre éste y los siguientes caracteres, Manuel García Pelayo, *Los mitos políticos*, Madrid, Alianza, 1981, pp. 26-37. Acerca de mito, y de manera muy general pues la bibliografía es vastísima, pueden verse también las definiciones de Kimball Young, *Psicología Social*, 2ª ed., Buenos Aires, Paidós, 1974, pp. 229-264.

[47] *Op. cit.*, pp. 209-219.

reconquistadora. Su actitud concreta ante los musulmanes no fue de exterminio pero, la política que defendió fue beligerante, de expansión castellana. En este contexto, se comprende que convirtiera el hecho, ya consagrado como liminar, de la invasión musulmana, en un mito que debía movilizar las voluntades en pro de la causa definida como «nacional». «Su función [del mito] es mantener y conservar una cultura contra la desintegración y destrucción», leemos también en García Pelayo[48].

Cabe preguntarse si, en el siglo XIII, la cultura de la España cristiana —la castellana concretamente— podía sentirse en peligro. El contexto aparece más amenazador que amenazado pero, la guerra constituye en sí un peligro, agravado por la divergencia de intereses que se movilizan en torno a la repoblación y por la necesidad de mantener un equilibrio peninsular entre los estados cristianos. Había, pues, necesidad de convocar elementos aglutinantes.

En reciente artículo, Alain Milhou recordaba la tendencia de las conciencias nacionales en formación a asimilar su pasado al del pueblo elegido vetero testamentario, interpretando las grandes tribulaciones a imagen de la historia bíblica e inscribiéndolas en la secuencia inocencia-caída-castigo-redención. Las particulares circunstancias del enfrentamiento político-religioso que se vivieron en la península ibérica durante la Edad Media, facilitaron el desarrollo en ella de ese género de interpretaciones[49].

La revisión textual que antecede ha puesto de manifiesto la génesis de esa interpretación con la elaboración del mito en torno a la invasión musulmana. Al presentar la caída de España bajo el poder musulmán en términos dicotómicos y como «pérdida del paraíso», se hace necesario explicar la causa de dicha pérdida, de lo contrario, la justicia, el orden del plan divino, se tornarían incomprensibles.

La secuencia historiográfica muestra la adhesión a la concepción judeo-cristiana expresada desde el Viejo Testamento y recogida por los Padres de la Iglesia, de que los reyes son responsables ante Dios, con su conducta, de los destinos de sus pueblos. Isidoro —autoridad entre los visigodos y fuente de inspiración de los ideólogos de la *Reconquista*— había insistido en las responsabilidades de los reyes. Así, los monarcas visigodos fueron vistos como responsables de la catástrofe aún antes de que ésta se hubiese producido.

---

[48] *Op. cit.*, p. 20. Con este sentido elegí la cita que encabeza este artículo.

[49] Alain Milhou, «De Rodrigue le pécheur à Ferdinand le restaurateur», en J. Fontaine y Ch. Pellistrandi (eds.), *L'Europe héritière de l'Espagne visigothique*, Madrid, Casa de Velázquez, 1992, pp. 365-382. La referencia es de p. 365.

La coronación de la *deploratio* rodriguense, cargada de elementos míticos, con la atribución de la culpa a los reyes visigodos cumple, pues, una doble misión: dar la explicación imprescindible para asegurar el cumplimiento de la justicia divina y lanzar a los príncipes la admonición más severa sobre sus responsabilidades. Supedita la acción de los reyes a los preceptos eclesiásticos pero ello no significaba sólo un freno al poder de aquéllos sino también una garantía para los súbditos, con lo cual, en definitiva, cimenta la adhesión al orden social existente.

En síntesis, y aunque la extraordinaria riqueza de la *Historia* del Toledano reclama un estudio integral de largo aliento, esta aproximación fragmentaria muestra que el siglo XIII castellano produjo una versión oficial —de cuño eclesiástico y regio— de la pérdida de España con caracteres de mito. Su raíz remonta a la añoranza de los derrotados y de sus descendientes pero su propósito fue el muy inmediato de otorgar justificación y fundamento a la empresa de reconquista dirigida por Fernando III, alentada por la Iglesia y la realeza. La pronta traducción no sólo al castellano sino al catalán denota que el ideal aquí expresado —coherente con el resto de la obra— era totalmente compatible con los intereses de la monarquía del oriente peninsular.

LA GUERRA COMO METAFORA DEL MAL

OFELIA MANZI
(Universidad de Buenos Aires)

1. Introducción

La representación de escenas bélicas en el arte de comienzos de la Edad Media reconoce como antecedente imágenes procedentes del arte romano. En monumentos de época imperial se creó lo que puede considerarse un esquema básico de composición: conjuntos de personajes caracterizados por un extremo y exasperado movimiento, dotados de una gestualidad muy marcada. El movimiento se enfatiza a medida que los protagonistas se acercan, desde ambos lados, al centro. Las escenas de batalla contenidas en la base de la columna de Antonino Pío situada en el Patio de la Piña del Vaticano[1] pueden servir como ejemplo, o bien el mosaico conocido como «Batalla de Alejandro» que perteneció a la casa del Fauno de Pompeya y que hoy se encuentra en el Museo Nacional de Nápoles[2].

Un ejemplo interesante de fines del mundo antiguo es la escena que representa la lucha entre griegos y amazonas, contenida en un sarcófago procedente de Tarquinia. Tanto por la disposición de los personajes, como por sus gestos, vestimentas y armamentos se advierte la existencia de una iconografía que podríamos considerar como un «signo» de guerra[3], elaborada a partir de ciertos elementos comunes, independientes de la realidad específica del hecho que representan[4].

---

[1] Ranuccio Bianchi Bandinelli, *Roma el centro del poder*, Madrid, Aguilar, 1970, fig. 323.

[2] Jean Charbonneaux, *Grecia helenística*, Madrid, Aguilar, 1971, figs. 115, 116 y 117.

[3] *Ibid*., fig, 102.

[4] La representación de la guerra en el arte medieval adquiere características específicas cuando representa hechos históricamente determinados. Christiane Raynaud, *La violence au Moyen Age, XIIIe-XVe siècles*, París, Le Léopard d'Or, 1990.

2. La tradición manuscrita

A partir de la difusión del códice en los últimos siglos del mundo antiguo, se produjeron obras ilustradas notables, tales como la denominada *Ilíada Ambrosiana*[5] que contiene numerosas escenas bélicas en las que la resolución formal demuestra la influencia de los repertorios iconográficos mencionados precedentemente, al tiempo que introduce ciertos rasgos que habrían de constituir la base de la resolución formal de composiciones con ese tema en el arte de comienzos de la Edad Media. Esta difusión se vio favorecida por la existencia de varias copias de los manuscritos ilustrados de la obra de Homero, dado el prestigio de que gozaba la misma. Las ilustraciones de la *Ilíada Ambrosiana* —se conservan cincuenta y ocho en total— muestran una gran diversidad de escenas que van desde el combate personal hasta las batallas en las que se ven comprometidos gran cantidad de personajes.

En uno de los folios —el reverso del mismo indica que corresponde al libro V, versos 634 al 657, aún cuando la ilustración no responda a los mismos— aparece una división del espacio en dos registros. En la parte inferior y en el centro, dos combatientes de tamaño mayor que los demás son, probablemente, el troyano Sarpedón y el aqueo Tlepolemo. Según el texto homérico los enemigos se enfrentan con lanzas; en la miniatura, el arma que puede verse es la espada que empuña Tlepolemo con la que hiere a su antagonista que aparece vencido junto a un árbol. La falta de concordancia con el texto es explicada por un especialista como Kurt Weitzmann[6]: según su opinión, el ilustrador podría haber tenido como referencia a las grandes pinturas murales en las que se representaban estas escenas y se inspiró en ellas sin tener en cuenta el texto exacto de la *Ilíada*. De este modo, advertimos que el núcleo de la composición está dado por un combate singular en torno del cual se despliega una batalla dispuesta en dos registros, uno por encima y el otro a los lados de los principales protagonistas. Es muy probable que también haya influido en la representación el «modelo de batalla» que hemos identificado a partir de ejemplos anteriores. Ese modelo podría tener fuerza suficiente como para provocar la alteración del texto original en la ilustración. Independientemente de la relación texto-imagen, este folio constituye, a su vez, un antecedente decisivo en la creación de la iconografía de la batalla en los ejemplos medievales.

En el denominado *Vergilius Vaticanus*[7], obra ilustrada en Roma a comienzos del siglo v, existen algunas escenas significativas y convertidas en

---

[5] Kurt Weitzmann, *Manuscrits gréco-romains et paléochrétiens*, París, Chêne, 1977, plancha 9.

[6] *Ibid.*, plancha 49.

[7] *Vergilius Vaticanus*, Biblioteca Vaticana, cod. lat. 3225, 76 folios, 219 por 196 mm.

paradigmáticas. Las figuras que ilustran los versos 254 a 269 del Libro II de la *Eneida*, contienen la representación de un episodio bélico en el que se han reunido varias secuencias sucesivas en un solo conjunto. En este caso —como en el de otras seis miniaturas del total de cuarenta y dos que se conservan de la *Eneida*— el tema principal es la guerra. Existe un considerable dinamismo en las figuras, enfatizado por la disposición elíptica de las mismas. En el ángulo superior izquierdo, las naves griegas marcan el comienzo de la acción que se desarrolla en el recinto amurallado que sigue, en su representación, el esquema poligonal de larga trayectoria iconográfica a partir del arte romano[8]. Esta muralla, rebatida, permite ver la acción que se cumple en su interior. A partir del momento en que los guerreros salen del vientre del caballo situado en al ángulo inferior izquierdo, se inicia la secuencia de acontecimientos que puede ser leída siguiendo una línea visual hacia la derecha y luego hacia el centro. Los guerreros griegos pueden ser identificados por sus cascos y escudos, en tanto que los troyanos lo son por su gorro frigio.

La mesa del banquete, situada hacia la derecha, muestra a los troyanos sorprendidos y vencidos. Sin embargo, el centro de la composición es el que presenta el mayor movimiento: allí los vigías son muertos por los griegos en un espacio definido por una curiosa forma circular que podría ser identificada con el camino de ronda que aquéllos debían recorrer para controlar la ciudad[9].

En esta miniatura aparece una forma particular de narración continua expresada a partir de recursos plásticos.

Estos ejemplos tardo-antiguos contienen elementos significativamente comunes en cuanto a la forma de representar la acción bélica: vestimentas, armas, gestos y movimientos que corroboran la existencia de un «modelo» plenamente fijado en esa época.

3. El Salterio de Utrecht

La época carolingia constituye un momento de gran importancia para la ilustración de manuscritos, dada la singular actividad desplegada por la Escuela Palatina y los diferentes *scriptoria* de los monasterios del reino.

La copia e ilustración del Libro de los Salmos ocupó un lugar preferencial

---

[8] Ofelia Manzi y Francisco Corti, «Iconografía de la ciudad en el arte medieval (siglos IV al X)», *Universidad*, nº 93, 1979, p. 9.

[9] Elizabeth Caballero de del Sastre y Ofelia Manzi, «Vergilius Vaticanus, aspectos plásticos y literarios», *Actas de las VI Jornadas de Estudios clásicos*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Católica Argentina, 1991, p. 131.

dada la identificación que, en el círculo aúlico del emperador, se produjo entre éste y el rey David, quien aparecía como el referente bíblico de la monarquía franca. De este modo, el libro de los Salmos era una propaganda del poder político toda vez que su supuesto autor aparecía como modelo de gobernante.

En la generación inmediatamente posterior a Carlomagno, el obispo Ebbon de Reims, notable mecenas, inspiró la realización de algunas de las obras más importantes de la época. Su influencia se hizo sentir sobre los monasterios de la región remense y, a través de los ilustradores formados allí, se extendió hasta los de la zona de Tours, creando un lenguaje plástico identificable por sus peculiares características. En este sentido, hemos de destacar que el estilo se constituyó a partir de influencias del denominado grupo de formación helenística, activo en la Escuela Palatina en vida del emperador y responsable de obras tan notables como el *Evangeliario de la Coronación*[10] o el denominado de Aquisgrán. En estas obras se había introducido una forma de composición vinculada con la pintura helenística en la que aparecían efectos lumínicos y un notable predominio del paisaje.

El *Salterio de Utrecht* se encuentra, por lo tanto, relacionado indirectamente con esta tradición y constituye una obra destacada en su género. Contiene el texto de los ciento cincuenta salmos, cada uno de los cuales se encuentra dotado de su correspondiente ilustración insertada en el folio en la parte superior, media o inferior de manera indistinta. La versión corresponde a la Vulgata y se completa con diversos cánticos tales como los de Isaías, Ezequías, Hannah, Moisés, Habakuk, el segundo de Moisés, el de los Tres Hebreos, el de Zacarías, el de la Virgen, el de Simeón, el *Te Deum*, el *Gloria in Excelsis*, el Padre Nuestro y el Salmo apócrifo 151. El hecho de que cada uno de éstos esté acompañado de su correspondiente ilustración eleva el número de las mismas.

Al considerar el tema de la traslación a la imagen del texto de los salmos, es necesario tener en cuenta que, dadas las características muy particulares que el mismo presenta, existen dificultades notorias para producir una imagen significativa. Es seguramente por esta circunstancia que otros salterios ilustrados precedentemente presentaban imágenes en cierto modo ingenuas. La alabanza, la imploración, el arrepentimiento, no están de por sí vinculados con una figura determinada, de allí la necesidad de interpretación que se impone.

Existe un grupo de salterios bizantinos de época macedónica (siglos IX y X)—por lo tanto, en parte, contemporáneos de la obra que nos ocupa— cuyas ilustraciones son simples indicadores de episodios de la vida del rey David.

---

[10] Jean Hubert, Jean Porcher y W. F. Wolbach, *El imperio carolingio*, Madrid, Aguilar, 1968, figs. 79, 80, 81.

En el grupo de manuscritos denominado «monástico-teológico», también bizantinos, aparecen ilustraciones referidas a la vida de David, de José y de Moisés, algunos episodios evangélicos y alegorías morales. En algunos casos, se producen interpretaciones textuales que dan lugar a situaciones curiosas, tal como ocurre en la ilustración del salmo LXXII (Vulgata). En el texto se dice «ponen en el cielo la boca y sus lenguas pasean por la tierra», este pasaje está ilustrado mediante la representación de personajes cuyas bocas, dotadas de largas lenguas, tocan el cielo y se extienden hasta el suelo.

Ejemplos como los mencionados permiten destacar el valor de la obra producida en el ámbito carolingio y que es uno de los manuscritos más interesantes del arte medieval. Con respecto a los posibles antecedentes, si bien no se descarta la existencia de un manuscrito de los salmos realizado a fines del mundo antiguo, es factible que los ilustradores conocieran copias de obras tales como el Virgilio Vaticano o el denominado Virgilio Romano[11] o el *Quedlinburg Itala*[12] cuyo estilo, muy próximo al del Vaticano, permitiría suponer la existencia de artistas que hayan trabajado juntos en el mismo *scriptorium* romano a comienzos del siglo V. Son igualmente notables los puntos de contacto entre el *Salterio de Utrecht* y la *Ilíada Ambrosiana*, lo que permitiría igualmente suponer que los iluminadores carolingios conocieran una copia de ese manuscrito ilustrado. El espíritu de la *renovatio* iniciada a partir del gobierno de Carlomagno, justamente, facilitó la búsqueda de manuscritos tardo-antiguos o copias de los mismos. En este sentido, el *Salterio de Utrecht* constituye un arquetipo de los fundamentos del proyecto político-cultural carolingio. Los referentes estilísticos de la obra marcan la intención de privilegiar un determinado pasado como fundamento del presente.

Pese a los antecedentes mencionados, existen en la estructuración plástica de la obra ciertas particularidades que podríamos calificar esencialmente de medievales: la elaboración simbólica de formas que, pese a su raigambre históricamente aceptada, adquieren nuevas significaciones vinculadas con la interpretación de los textos a la luz de la doctrina cristiana.

Uno de los esquemas más generales de ordenamiento de las escenas lo constituye la presencia de líneas onduladas que crean, mediante la indicación de paisajes colinosos, diferentes registros que organizan la composición. Esta división permite distribuir los personajes y objetos según una forma en la que los indicadores de paisaje facilitan la separación de instancias terrenales y divinas según el correspondiente correlato teórico.

---

[11] Kurt Weitzmann, *op. cit.*, planchas 11, 12, 13, 14.

[12] *Ibid.*, plancha 5.

Los indicadores de paisaje determinados por líneas onduladas y la presencia de pequeños edificios que tienen la forma del templo greco-romano, constituyen un motivo ampliamente difundido por las pinturas murales y códices ilustrados antiguos. En esas obras, los indicadores de paisaje sirven para marcar una profundidad ilusoria o bien para crear la perspectiva.

En el caso de la ilustración del salterio carolingio, las líneas indicadoras de paisaje —si bien conservan los mismos elementos compositivos de los ejemplos antiguos— sirven para dividir la superficie sobre la que se desarrolla la acción. Hemos advertido que, en numerosas ocasiones[13], la división crea una jerarquización significativa dado que en la parte superior se colocan escenas que transcurren en el ámbito celestial, en tanto que el registro inferior sirve para las que lo hacen en la tierra. Incluso puede darse el caso de que un tercer nivel marque la distancia existente entre la tierra y las moradas infernales, dotadas invariablemente de connotaciones negativas. De este modo, lo que en el arte antiguo sirve para la indicación visual del paisaje, se transforma en un signo en la obra medieval. Es factible ampliar el análisis y advertir que, en muchos casos, las imágenes situadas en la parte inferior encierran contenidos negativos desde el punto de vista ético, en tanto que las que se sitúan en la parte superior contienen mensajes salvíficos o son directamente la representación de figuras divinas. El cielo —que en el repertorio helenístico es el lugar reservado para situar formaciones de nubes dotadas de efectos lumínicos— es para el ilustrador medieval el lugar en el que se produce la epifanía y en el que se dan cita las congregaciones angélicas. Esa instancia trascendente aparece, frecuentemente, como el escenario de situaciones que representan la superación de los peligros y las asechanzas terrenales.

3.1. La representación de la guerra

En las escenas en las que aparece la guerra, es posible advertir un caso en todo semejante al de la transformación del sentido del paisaje. Si bien la composición corresponde a un esquema ya consagrado por el arte antiguo, la significación de la imagen cambia sustancialmente.

En las numerosas ilustraciones que contiene el manuscrito aparece, en varias ocasiones, la imagen de la lucha o bien grupos de soldados armados. Es factible individualizar escenas como las mencionadas en diecisiete

---

[13] Ofelia Manzi y Francisco Corti, *La retórica visual del Salterio de Utrecht y sus antecedentes helenísticos*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1989.

miniaturas[14]. En todos los casos, la acción —especialmente destacada por un tipo de imagen en la que se enfatiza el movimiento de ejércitos armados según la iconografía tradicional— encierra contenidos diversos que mantienen una relación estrecha con las connotaciones posibles del tema «guerra». No se trata de hechos históricamente determinados, sino conjuntos que evocan al mal en sus diversos aspectos y que presentan a los enemigos de la salvación.

La ilustración que contiene el Salmo XXVI (Vulgata) constituye un ejemplo que podríamos considerar arquetípico. El núcleo del texto es la plegaria del hombre justo que, una vez abandonada la casa paterna, tiene que hacer frente a las asechanzas del mundo. El camino a recorrer, plagado de dificultades, tiene como objetivo final el acceso a la morada celestial. Desde el punto de vista plástico, la escena muestra la vía de acceso a la salvación a partir de una línea que parte de la casa de los padres y llega al templo en el que espera Cristo rodeado por los Apóstoles. La imagen del templo, eje conceptual del conjunto, aparece definida con los elementos característicos de la arquitectura carolingia: edificio de doble transepto aplicado a una forma heredada de la tradición helenística. Interesante síntesis de un motivo tradicional con un tipo arquitectónico cuya génesis es medieval. Por encima de este edificio la mano de Dios de la que emanan rayos de luz representa el contenido del versículo 1 del Salmo: «Jehová es mi luz y mi salvación, ¿de quién temeré?». Cristo rodeado por los Apóstoles —versión cristianizada del Antiguo Testamento— recibe al hombre que culmina de este modo su vida en la tierra, el perro que lo acompaña indica su condición de peregrino. La escena central sintetiza visualmente el concepto de «llegada» como objetivo fundamental de la existencia, esta circunstancia permite otorgar una secuencia temporal al conjunto. El comienzo se encuentra indicado por el edificio situado en el ángulo superior derecho en el que nuevamente aparecen los elementos que definen una arquitectura, según la tradición helenística. En la puerta, una pareja con un niño alude al versículo 10: «Aunque mi padre y mi madre me dejaran, Jehová me recogerá». Es ese niño el que obtiene la salvación en la escena central, lo logra luego de haber sido conducido «Por la senda de la rectitud entre mis enemigos» (versículo 11). La línea que une ambos edificios representa el camino recorrido; es notable advertir la diferencia entre esa forma y las irregularidades que presenta el paisaje colinoso que separa las partes superior e inferior de la composición. Es aquí donde se desarrolla la escena bélica inspirada en imágenes tales como las citadas de la *Ilíada Ambrosiana*. Las líneas de la composición indican el punto significativamente

---

[14] Ofelia Manzi, «Los gestos de la guerra a través de un manuscrito carolingio», *Estudios e investigaciones*, Instituto de Teoría e Historia del arte Julio Payró, nº 4, 1991, p. 57, nota 9.

más importante que es el centro. Hacia allí confluye la acción marcada por la posición de los cuerpos, la de las armas y los gestos de los soldados que portan lanzas. El movimiento se exacerba a partir de los extremos y llega a su *climax* a medida que los personajes avanzan desde uno y otro lado; algunos caen de sus cabalgaduras en medio del fragor de la batalla. Esta escena queda colocada justo debajo de la formada por el templo y las figuras celestiales, representa conceptual y visualmente su contrapartida.

La escena de lucha ilustra tres pasajes del texto contenidos en los versículos 2, 6 y 11 en los que se mencionan a los enemigos del hombre. La única alusión directa a la guerra aparece en el versículo 3: «Aunque se asiente campo contra mí, no temerá mi corazón, aunque contra mí se levante guerra, yo en esto confío». El texto propone la alegoría que la ilustración refuerza. La miniatura presenta una división clara entre dos realidades, una terrenal y otra trascendente. El camino de la vida del hombre se desarrolla en un espacio que, partiendo de la primera, debe necesariamente tender hacia la segunda. El recorrido es el tiempo terrenal en el cual los aspectos negativos están encarnados en la lucha que debe ser superada, la distribución de la escena propone visualmente la interpretación del contenido textual.

El Salmo XLII contiene la invocación a Dios, capaz de liberar al hombre de las asechanzas de los impíos. Nuevamente se plantea la dicotomía bien/mal, en este caso, de manera más directa que en el anterior.

La imagen con que aparece ilustrado propone un ordenamiento en base a la disposición en dos registros marcados por el paisaje de colinas que indica la separación entre dos instancias. El centro de la composición está ocupado por un edificio que presenta las características del templo con nave central destacada y laterales, su cobertura reitera el motivo del techo a dos aguas. El carácter sagrado del edificio está marcado por la presencia de la lámpara, colocada en la puerta, cuyas cortinas corridas indican la develación. El altar situado en el centro completa el conjunto de elementos sacrales; la mano de Dios que emerge de las nubes y los rayos de luz que de ella emanan iluminan al salmista que recibe a una figura femenina, posible representación alegórica de la verdad que alcanzan quiénes llegan a la salvación. Las figuras alegóricas, heredadas del arte antiguo, abundan en el conjunto de las ilustraciones del salterio carolingio y constituyen otro de los indicadores de su vinculación con el arte helenístico-romano. En este caso, las dos figuras situadas en el extremo izquierdo, que recuerdan la iconografía de la Visitación, podrían ser identificadas con la luz y la verdad que guían al hombre al monte de la santidad (versículo 5) y que están mencionadas en los versículos 3 y 4: «Envía tu luz y tu verdad... Entraré al altar de Dios, el Dios alegría de mi gozo y alabaré con arpa...». Las posibilidades plásticas de la representación de objetos concretos tales como

el altar y el arpa se amplía, provocando la alegorización de elementos abstractos tales como la luz y la verdad.

En el ángulo inferior izquierdo, ligeramente por debajo de las figuras mencionadas, aparece un conjunto de soldados en actitud beligerante. Están precedidos por un guerrero que, con amplio gesto, señala a sus compañeros. Se trata de los enemigos que aparecen citados en el versículo 2 y la gente impía, fuente de iniquidades, mencionada en el 1. De este modo, advertimos que el principio rector de la composición está dado por la superación del mal y el acercamiento al bien. La colina marca la dirección del ascenso que se cumple, de acuerdo con la indicación visual, en tres instancias. La terrenal, cargada de connotaciones negativas, está encarnada en el ejército en lucha; la aproximación a la salvación se materializa en el templo, prefiguración terrena del cielo. Finalmente, la máxima trascendencia se expresa mediante las figuras alegóricas de la luz y la verdad que preceden al mismo Dios, eje de todo el conjunto y objetivo final de la existencia humana.

En la ilustración del Salmo XCI aparece otro de los motivos iconográficos reiterados en el *Salterio de Utrecht*: se trata de la representación de las murallas de la ciudad, que adquieren diferentes significados según los contextos en los que se las incluya. Hemos podido identificar la existencia de cuarenta y seis salmos en cuya ilustración está presente la muralla de la ciudad. La misma sigue un esquema poligonal de cuatro, seis, ocho o doce lados. Dichas murallas enmarcan el espacio y crean visualmente la separación entre «afuera» y «adentro». En casi todos los casos se utiliza el recurso plástico de rebatir los muros para permitir la visión de los objetos dispuestos en el interior[15].

En la imagen que acompaña al Salmo XCI aparece una muralla poligonal desplegada en la parte inferior de la composición de modo de marcar los límites del ámbito en el que se desarrolla la acción. El muro cumple la función de separar un interior sacralizado de un afuera impío, según puede demostrar la relación entre el texto y la imagen. El templo situado en el extremo superior izquierdo, con la figura del salmista en la puerta y el velo corrido, representa el contenido del versículo 14: «Plantado en la casa de Yavé...». Junto al templo y apoyados sobre una línea colinosa, dos personajes tocan los instrumentos musicales que están mencionados en el versículo 3: «En el decacordio y en el salterio, en tono suave con el arpa». Una vez más la indicación de paisaje sirve para separar la tierra del cielo, en el que la figura de Cristo, situada en el eje, aparece flanqueada por figuras angélicas.

---

[15] Ofelia Manzi y Francisco Corti, *op. cit.*, p. 22.

En el extremo inferior derecho, junto a las puertas de la ciudad, un grupo de soldados armados pugna por entrar. El ejército, que tiene figuras caídas a sus pies, contrasta visualmente con la claridad, orden y serenidad del resto de los personajes que configuran la composición. En el versículo 8 se alude a los impíos que: «...germinan como la hierba...»; se entiende que éstos amenazan a la fortaleza, sede del bien. Estamos nuevamente ante un esquema tripartito en el que se marca una línea ascencional que, indicada en el concepto fundamental del texto, se manifiesta en la imagen mediante la división muy precisa de diferentes registros, dotados de figuras que crean conceptual y visualmente la diferencia entre el bien y el mal. El muro adquiere el sentido de defensa al tiempo que separa claramente las dos instancias. La lucha nuevamente se identifica con los aspectos negativos de la existencia y transcurre, obviamente, afuera de la ciudad.

El criterio de análisis presentado en estos ejemplos permite establecer un sistema aplicable a la casi totalidad de los casos en los que la guerra aparece representada en este manuscrito: los ejércitos en acción o simplemente en actitud pasiva, aluden a diversos aspectos negativos. La resolución formal ligada al lenguaje plástico tardo-antiguo y utilizada para representar la guerra tanto en ejemplos profanos —*Ilíada* o *Eneida*—, como religiosos —tal el caso del *Rollo de Josué*[16]—, se llena de contenidos simbólicos en el arte medieval. La posibilidad de que exista un salterio ilustrado que haya servido de referencia para los ilustradores del de Utrecht no invalida la hipótesis de trabajo según la cual es posible encontrar, a partir del fin del mundo antiguo, una creciente complejización de los contenidos de la imagen, consecuente, por otra parte, con la exégesis de los textos bíblicos. Las formas heredadas modifican su significado y cambian su mensaje. La imagen transforma su contenido obligando al receptor a incrementar los elementos necesarios para realizar el análisis.

Un caso como el considerado contribuye a ejemplificar la encrucijada cultural cristianismo-cultura antigua-pensamiento medieval y pone de manifiesto la importancia del documento plástico como testimonio.

---

[16] Kurt Weitzmann, *Illustrations in Roll and Codex. A study of the origin and method of text illustrations*, Princeton, Princeton University Press, 1947.

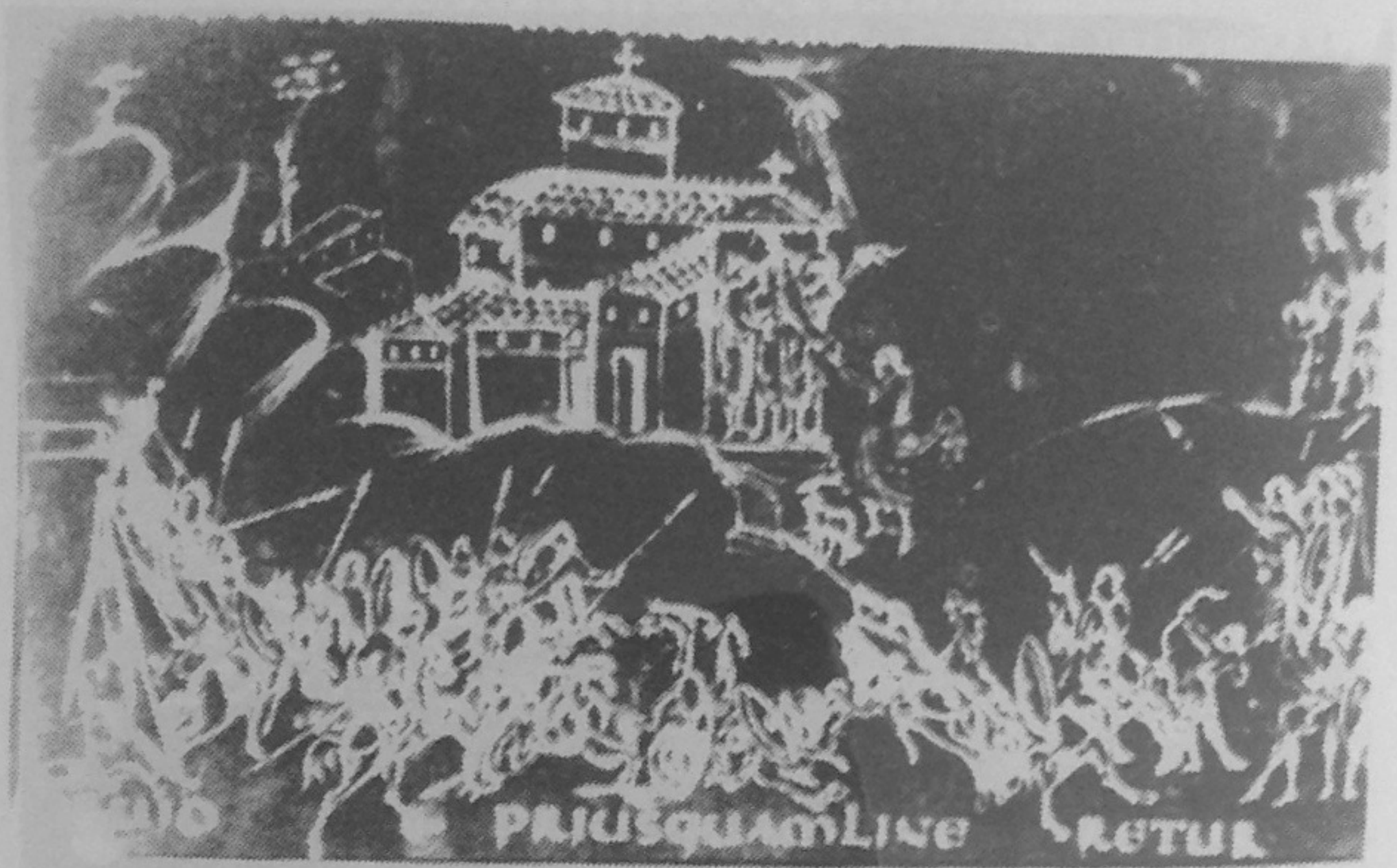

Figura 1
Salmo XXVI

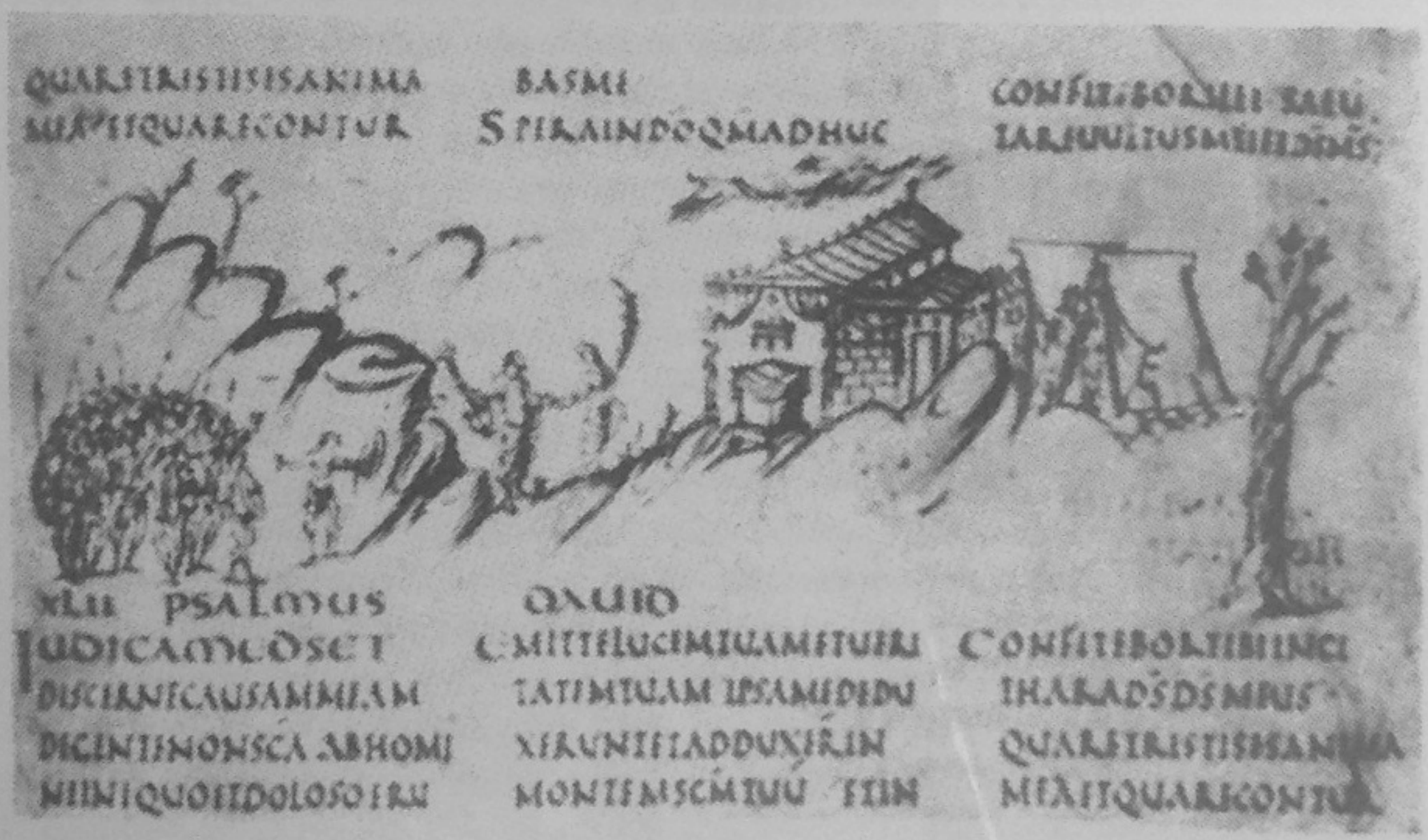

Figura 2
Salmo XLII

Figura 3
Salmo XCI

ESPACIO, GUERRA Y PODER: EJERCITO Y ESTAMENTO EN LA EUROPA BAJOMEDIEVAL (1066-1492)

ROGELIO CLAUDIO PAREDES
(Universidad de Buenos Aires)

Tal vez, en ninguna actividad humana como la guerra, el espacio geográfico y el espacio social tengan ese carácter inmediato y significativo que adquieren en el episodio bélico. Una batalla es, ante todo, una puja entre dos grupos de hombres relacionados entre sí por ciertos vínculos que luchan para adueñarse de un espacio determinado («el campo de batalla»). El fin último de todo combate es menos la aniquilación real del enemigo, que su aniquilación virtual como fuerza armada; la huída, dispersión y desmoralización que le impidan reorganizar la resistencia. Así no toda victoria será sangrienta o costosa si uno de los bandos consigue rápidamente su objetivo final. Las grandes matanzas bélicas tienden más bien a poner de manifiesto o la paridad de fuerzas o la incapacidad de mandos. Las grandes victorias obtenidas por los principales estrategas de la historia de modo relativamente incruento contrastan muchas veces con grandes batallas que, pese a su carácter sangriento, tuvieron un resultado incierto o poco decisivo.

Si la vinculación del combatiente con el campo de batalla (espacio geográfico) y con los otros combatientes (espacio social) es el componente fundamental de los resultados militares, cualquier modificación en estas relaciones entrañará un cambio decisivo en los resultados de la empresa bélica. Si las tierras donde se combate están más o menos pobladas, más o menos explotadas, si son más o menos transitables, si los hombres que combaten proceden de diversos estamentos, están unidos o enfrentados entre sí por vínculos o solidaridades determinadas o cuentan con estrategias posibles sólo bajo ciertas condiciones, las guerras y los combates se irán tiñendo con menos matices y con menos contrastes. Y si los cambios se producen de un modo repentino, los resultados serán finalmente sorpresivos. Así se explican las victorias de los campesinos de Gustavo II Adolfo en

---

Temas Medievales, Nº 4, Buenos Aires, 1994

Buttenfield sobre los imperiales mercenarios y la de la New Model de pequeños arrendatarios sobre los profesionales realistas en Naseby; de los ejércitos de amalgama de los *sans culottes* parisinos sobre los soldados reclutados por la fuerza austríacos y prusianos en Valmy.

La disposición en el campo, la cohesión de los cuerpos son, entonces, tan vitales -a veces más- que la experiencia, el armamento y el mando. Espacio, guerra y estamento se articulan plenamente en la comprensión de una época fundamental del cambio social y tecnológico europeo: el período que transcurre entre la expansión del siglo XI y la crisis del XIV/XV en que se sentaron las bases de la cultura europea que se extendería por el mundo. La articulación y análisis de estos tres elementos en relación con esa cultura en transformación será el tema de este artículo.

El espacio

No son pocos los autores y corrientes que atribuyen al espacio un lugar determinante en la formación y origen del sistema feudal: la extensión excesiva del *limes* romano para su sostén por una economía en rápido proceso de desmonetización, el abandono, reducción y amurallamiento de los ámbitos urbanos, el despoblamiento repentino de los espacios productivos como respuesta a las invasiones del siglo IX, la definición del sistema feudal como ecosistema; los procesos de reocupación, colonización y roturación iniciados luego del siglo XI, son, ante todo, procesos espaciales[1]. El espacio aparece, entonces, en un papel decisivo en la condición histórica de una sociedad demasiado débil tecnológicamente para dominarlo. Los diversos ámbitos espaciales del dominio, de la comarca, del reino, responden a verdaderas microcomunidades apenas integradas en su plano jurídico y tributario por la clase señorial que las explota.

En rigor, cada una de estas microcomunidades de hombres y recursos cumple un papel económico-productivo que articula el plano ecológico con el humano. No es éste el lugar para reseñar esa articulación estudiada por Braudel y Le Roy Ladurie en sus mínimos componentes[2], pero bastará

---

[1] Sobre el espacio como condicionante de las estructuras políticas y sociales del medioevo europeo merecen citarse, como verdaderos clásicos en la cuestión, respecto del Bajo Imperio, William Caroll Bark, *Orígenes del mundo medieval*, Buenos Aires, Eudeba, 1978; sobre las consecuencias de las invasiones en el abandono de las tierras productivas, Marc Bloch, *La Sociedad Feudal*, México, Uteha, 1979; sobre el funcionamiento del feudo como ecosistema, Alain Guerreau, *El feudalismo, un horizonte teórico*, Barcelona, Crítica, 1984; sobre la reocupación y expansión de tierras agrícolas, Jacques Le Goff, *La civilización del Occidente medieval*, Barcelona, Juventud, 1969.

[2] Ver Fernand Braudel, *El Mediterráneo y el Mundo Mediterráneo en la época de Felipe II*, México,

señalar algunas de sus líneas más características: así, las montañas brindan recursos estratégicos, la piedra y los minerales, y también, debido a su exceso de población, bandidos, mercenarios o braceros; el bosque es el corazón de las explotaciones porque de ellos viene el combustible, el forraje y la madera -materia prima de toda industria campesina-, pero a su sombra se acogen marginales y vagabundos, seducidos por la facilidad de la vida y lo distante de la autoridad señorial. En las mesetas y planicies, la transhumancia de ganados impone una condición inestable y paupérrima a pastores y criadores; por último, las praderas fértiles son el centro de la autoridad feudal y el núcleo de la estructura productiva señorial, donde las tierras son más fecundas, pero también más dura la labor de extracción de alimentos: «Sobre todo a causa de las inundaciones, no hubo manera de hacer la recolección [...] Lluvias continuas habían empapado la tierra hasta el punto de que, durante tres años no se logró abrir surcos capaces de recibir semilla [...] las hierbas salvajes y la nefasta cizaña habían cubierto toda la superficie de los campos»[3].

En las llanuras es en donde *bellatores* y *oratores* hacen pesar con rigor su dominación. No es casual que el núcleo feudal franco-germano sea, desde el punto de vista geográfico-ecológico, una continuidad de praderas y mesetas fértiles, ni que la crisis del siglo XIV haya golpeado el corazón de Europa medieval descargándose en ambas orillas del Canal de la Mancha, considerándosela el momento culminante de la crisis feudal.

Sin embargo, y por sí misma, esta fragmentación socio-productiva dominada por las llanuras agrícolas está lejos de definir el espacio en el mundo medieval: su complemento es la dispersión. Los «vacíos» humanos y productivos son realidades recurrentes: en España explican toda una dinámica social de poblamiento, frontera y formación social: «Vezino de cuenca non de montadgo nin peaje de tajon aca: a todos los pobladores de cuenca esta rrogaria les otorgo, que qualquier que a cuenca viniera poblar, de qualquier condiÿion que sea, e si quier sea xristiano, si quier moro o judio, si quier franco, si quier sieruo, vengan seguro»[4].

En Francia, en Baviera, en el Mediterráneo, normandos, magiares y sarracenos han taladrado antiguas ocupaciones humanas, abandonadas, en el terror, al saqueo y la matanza, que ahora permiten audaces incursiones y establecimientos que prosperan merced al pillaje y la *razzia*: así, mientras los monjes de Noirmoutier abandonan Britania porque los normandos

---

Fondo de Cultura Económica, 1981 y Emmanuel Le Roy Ladurie, *Les paysans de Languedoc*, París, 1966.

[3] Raoul Glaber, *Historia*, citado por Jacques Le Goff, *La Civilización...*, pp. 325-326.

[4] *Fuero de Cuenca* (ed. Rafael de Ureña y Smenjaud), Madrid, Tipografía de Archivos, 1935, libro I, ley 8, p. 121.

hacen víctimas a los cristianos de «matanzas, pillajes, devastaciones e incendios» y «toman todas las ciudades sin que nadie les resista», los sarracenos -apenas veintiuno- procedentes de España «llevados allí contra su voluntad [...] se apropiaron del lugar y organizaron en el Monte Maures un refugio contra las poblaciones vecinas» que por muchos años prosperará gracias a las incursiones de saqueo en los alrededores y a las luchas entre los propios provenzales que convierten en páramos «una tierra que había sido fértil»[5].

Hambrunas y pestes vuelven inseguros los caminos: allí se apuestan lugareños con intenciones que, según las épocas, van desde el robo al canibalismo. Semejante proceso de fragmentación-dispersión tiene una importancia que es difícil exagerar: casi debería decirse que la imposibilidad de circunscribir mentalmente el espacio por los hombres de esta sociedad es el dato fundamental para tener en cuenta la desaparición de la noción de propiedad privada.

En este espacio fragmentado y disperso el combatiente debe formar unidades veloces y poco numerosas, eficientes menos por su disciplina y verticalidad de mandos que por el íntimo y permanente ejercicio de una colaboración recíproca que antes que obediencia implique solidaridad. La caballería resulta irremplazable, junto a ella, la formación de la mesnada. Otra vez, deben reiterarse los conceptos de Bloch sobre la guerra en la caballería medieval: «Sólo el caballo permitía llevar a buen fin, tanto las largas incursiones que imponían las guerras entre los príncipes, como las bruscas guerrillas en la que todos los jefes se complacían; llegar con rapidez y sin mucha fatiga, a través de campos cultivados y zonas selváticas al campo de batalla; una vez en él desconcertar al enemigo con movimientos inesperados; y si la suerte volvía la espalda, escapar de la matanza con una huída oportuna»[6].

Es sorprendente ver cómo, este párrafo, parece una versión, una interpretación actualizada por el brillante historiador del fragmento épico del Cantar de Mio Cid, cuando los hombres del héroe regresan victoriosos de una correría: «Afevos los dozientos-todo esto non precia'nada/ e sin dubda corren, -toda la tierra preavan;/ fasta Alcalá-llegó la seña de Minaya;/e desí arriba-tórnanse con la ganancia,/ Fenares arriba-e por Guadalfajara. Tanto traen-las grandes ganancias,/ muchos gañados-de ovejas e de vacas/ e de ropas-e de otras riquezas largas./ Derecha viene-la seña de Minaya;/ non osa

---

[5] Extraído de *Monuments de l'histoire des abbayes de Saint-Philibert*, París, 1905, p. 60 y Liutprando, *Antapodosis*, (citado por Robert Latouche, *Le film de l'histoire médiévale*, París, Arthaud, 1959, p. 32).

[6] Marc Bloch, *La Sociedad...*, tomo I, p. 177.

ninguno-dar salto a la zaga./ Con aqueste aver-tornan de essa conpaña:/ fellos en Castejón, -o el Canpeador estava. El castiello dexo en so poder-el Canpeador cavalga./ Saliolos recebir-con esta su mesnada...»[7].

El estamento

¿Cuál es, pues, la estructura de vínculos que se mueve en este espacio mágico y tenebroso, a la vez tentador y repudiado? Y otra vez Bloch en un párrafo luminoso: «El héroe mejor servido es aquel cuyos guerreros le están vinculados por la nueva relación propiamente feudal del vasallazgo o por la antigua relación del parentesco; ambas ligaduras se ponen de ordinario en el mismo plano, porque, igualmente absorbentes, parecen tener prioridad sobre todas las demás»[8].

Estos vínculos se transparentan en las formaciones y dispositivos de combate desde el comienzo mismo del mundo medieval, descriptas en la poesía germana de los orígenes: la batalla es, para las *kenningar* -pero mucho antes también para el Beowulf- la «asamblea de las espadas», la «fiesta de los vikings», la «canción de las lanzas»[9]. La batalla tiene un carácter festivo que va más allá de la vocación violenta de la clase señorial, porque más que una compulsa militar es un encuentro deportivo y una afirmación de la propia conciencia del derecho a pertenecer a ella. Así, como para los invasores germanos de los siglos V y X todos los hombres libres son guerreros, en el siglo XI sólo los guerreros son plenamente libres. La batalla evoca, al mismo tiempo, la plenitud de los derechos del hombre armado, y su solidaridad con el estamento, compuesto por guerreros iguales a él: «y me lleno de alegría/ cuando veo, alineados por los campos/ caballeros y caballos armados; y me place cuando los batidores/ hacen huir a las gentes con su ganado/ y me complace ver tras ellos/ un gran ejército llegar...»[10].

Las gentes, pues, huyen en presencia de los «caballeros y sus caballos». La afirmación del poeta hace resaltar la vaguedad de estas «gentes» con la neta definición de los guerreros «armados y alineados». La guerra es la identidad del estamento y el estamento basa su identidad en la guerra. No será necesario volver aquí sobre toda la corriente de autores que desde Bloch a Brenner remiten gran parte del origen y naturaleza del feudalismo como formación social a la capacidad de los señores feudales de imponer,

---

[7] *Cantar de Mio Cid* (edición de R. Menéndez Pidal), Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1948, p. 50.

[8] Marc Bloch, *La Sociedad...*, tomo I, p. 144.

[9] Ver Jorge L. Borges, *Literaturas Germánicas Medievales*, Buenos Aires, Emecé, 1978.

[10] Bertrand de Born, citado por Marc Bloch, *La Sociedad...*, tomo II.

política y militarmente, la coacción extraeconómica y que ha llevado a Anderson a plantear la naturaleza del Estado Absolutista como feudal, precisamente porque la guerra sigue siendo para los príncipes el único modo de extender sus rentas e influencias en un mundo que no dispone de otros medios que la apropiación violenta para obtener un reparto más beneficioso de los escasos excedentes extraídos[11]. Basta recordar que la conciencia social de la época asumía esta realidad con riguroso detalle y precisión: «Nobles y siervos, en efecto, no son regidos por un mismo estatuto... Estos son los guerreros, protectores de las Iglesias; son los defensores del pueblo; de los grandes igual que de los pequeños, de todos en fin, y aseguran al mismo tiempo su propia seguridad. La otra clase es la de los siervos. ¿Quién podría, ábaco en mano, echar la cuenta de las labores que ejecutan los siervos, de sus largas marchas, de sus duros trabajos? Dinero, vestidos, alimento, los siervos lo proporcionan todo a todo el mundo; ningún hombre libre podría subsistir sin los siervos»[12].

Así, los guerreros todo lo obtienen porque ejecutan las artes de la guerra, defendiendo a todos, pero en especial a sí mismos. ¿Cómo no enfatizar, según lo hiciera Bloch, que el feudalismo surge de una estricta separación entre las labores del agricultor y las del combatiente, situación que nunca llegó a consolidarse plenamente en los países nórdicos y en la Inglaterra pre-normanda?

La guerra es una operación crucial en la acumulación de poder y prestigio. Los hombres que combaten están vinculados entre sí por lazos de fidelidad y parentesco que, explorados recientemente por D. Barthelemy, muestran su elasticidad. De este modo, la guerra, el duelo, la marcha militar o la cacería movilizan o desmovilizan vínculos de compleja entidad y origen. En un espacio enorme y vacío, el ejército feudal puede fragmentarse infinitamente y esos fragmentos pueden colaborar entre sí o, sorpresivamente, enfrentarse en medio de la lucha, como ocurriera en Guadalete al rey Don Rodrigo. La fragmentación sólo es posible en el plano de la igualdad de los combatientes, no ligados entre sí por una estructura piramidal de subordinaciones, sino por una fidelidad particular, individual, hacia el jefe de la «mesnada»[13]. Los linajes, las clientelas, las mesnadas, se

---

[11] Ver los aportes de Robert Brenner en Th. Aston y C. H. Philpin, *El Debate Brenner: Estructura de clases agraria y desarrollo económico en Europa preindustrial*, Barcelona, Crítica, 1988 y Perry Anderson, *El Estado Absolutista*, México, Siglo XXI, 1985, cap. I.

[12] Adalberón de Laón, citado por Jacques Le Goff, *La Civilización...*, pp. 349 y ss.

[13] Dominique Barthelemy, «La vida privada en las familias aristocráticas de la Francia feudal: Parentesco», en Ph. Aries y G. Duby, *Historia de la vida privada III: Poder privado y poder público en la Europa feudal*, Buenos Aires, Taurus, 1988, pp. 96 y ss.

quebraban, recomponían y soldaban en un caleidoscopio de episodios bélicos y sucesorios siempre peligrosos[14].

La provisión de clientelas armadas fue el objetivo de las tempranas monarquías germánicas de Europa occidental: así «fideles» y gardingos»; *comites* y *milites*, permanecieron en torno a señores guerreros que los mantuvieron a su lado perpetuando la exacción militar o el tributo como medio de compensación cuando el último fragmento de legitimidad estatal se extinguió a manos de esos señores. Pero el carácter solidario y personal de las formaciones militares fue un límite dramático para la eficacia de esas fuerzas de caballeros feroces en el entusiasmo bélico pero francamente volubles ante la diversidad de tensiones implicadas en la sociedad feudal o incluso ante la adversidad de las armas en el campo de combate. La evolución y crisis de esta forma de combatir, es decir, de dominar el espacio y los hombres para imponer objetivos de apropiación, entre los siglos XI y XIII será el tema a desarrollar en este artículo.

La última gran victoria de la caballería feudal: Hastings

La Normandía del siglo XI, la Normandía de Guillermo «el Bastardo» (luego «el Conquistador») era una potencia del Occidente feudal europeo que había sobrellevado exitosamente el desafío de usurpación o fragmentación de diversos señores y vecinos: el propio rey de Francia había colaborado con el Duque para abatir las conspiraciones y sediciones de nobles demasiado ambiciosos (1047), y a su vez, había sido aplastado dos veces por las tropas normandas, junto a sus aliados angevinos de Godofredo (1054 y 1057). ¿Qué razones determinaron que la jornada de Hastings, librada contra un monarca recién coronado y todavía no reconocido, asediado de enemigos en una monarquía apenas librada del dominio danés, tuviera tantas alternativas angustiosas para el futuro Conquistador?

La conquista de Inglaterra por los normandos ha quedado como un modelo de campaña rápida y exitosa, ejemplo de eficiencia política y militar del señorío feudal. Reunido sobre la base de un contingente aportado por los señores normandos más una fuerza compuesta de vasallos bretones y mercenarios franceses y flamencos, el ejército de Guillermo (integrado en su mayor parte por caballería pesada con cota de malla, casco, espada, lanza y escudo) rondaba los siete mil hombres y se apoyaba en un corto número de infantes, especialmente arqueros y ballesteros, los que, sorpresivamente, resultarían los verdaderos dueños de la victoria.

---

[14] Marc Bloch, *La Sociedad...*, tomo I, p. 164.

Tras una rápida navegación, el contingente normando, desembarcado en Pevensy, se dedicó a atraer a los anglosajones hacia el sur, donde esperaba una fácil victoria, por medio de pillajes y correrías.

Haroldo se hizo presente y fue él quien eligió el campo de combate. Dispuso sus fuerzas en forma de cuadro (también unos siete mil hombres) en lo alto de una breve colina, cuyas escarpas y accidentes naturales dificultaban los ataques normandos. La composición de la tropa inglesa es reveladora: al núcleo de infantes *houses-karls*, forrados en cotas de malla de pies a cabeza y cubiertos de largos escudos, hachas en mano, se sumaba un grupo de lugareños reclutados para vengar los saqueos normandos. ¿Era concebible esta estructura bélica en el continente? Los *houses-karls* y su rey marchaban a caballo, pero los campesinos irregulares decididos a enfrentar a la primera caballería de Europa combatían a pie... Tal vez haya que reconocer en esta formación el poderoso influjo socio-militar escandinavo. En torno al Mar del Norte, la influencia danesa impidió la separación entre el combatiente y el labrador, entre el infante y el caballero[15]. ¿Es casual que todavía en el siglo XVII las infanterías nórdicas sigan prodigando terribles derrotas a contingentes aparentemente superiores? Las tropas de Cromwell y Gustavo II Adolfo, eran producto de una tradición que valoraba al peón sobre el jinete y, de allí, ¿acostumbraba a éste a una mayor confianza en sí mismo y en sus compañeros?

En todo caso, las tropas normandas experimentaron la eficacia del dispositivo inglés y casi cayeron víctimas de su debilidad esencial de caballería siempre aquejada de exceso de confianza e igualitarismo individualista. Distribuidos de acuerdo a su procedencia, dirigidos por sus mandos particulares —los normandos en el centro, bajo la conducción del Duque, los bretones y angevinos al mando de Alain de Bretaña, a la derecha, y a la izquierda los mercenarios franco-flamencos con Eustaquio de Boulogne— que respetaba así la estructura étnico-vasallática de los invasores, éstos se lanzaron al ataque. Tras dos asaltos, los aliados bretones se habían dispersado presa del pánico, lo mismo que la mayoría de los mercenarios, y el propio duque pasó por muerto en combate y debió quitarse el casco para mostrar su rostro y evitar el desastre del contingente normando, amén de haber perdido dos caballos. Por último, la victoria normanda llegó de la mano de una serie de estrategias bastante impropias de la épica carga de caballería que había abierto el combate: fugas fingidas desarticularon la formación enemiga, lluvias de flechas barrieron el centro de la tropa inglesa que, debilitada, fue entonces asolada por los jinetes normandos que aprovechaban los blancos que ellos no habían podido

---

[15] *Ibid.*, pp. 207 y ss.

producir. Es notorio cómo las últimas escenas presentadas en la tapicería de Bayeux muestran el desigual combate individual entre infantes ingleses y jinetes normandos, en el que cayó el propio Haroldo.

Cambio espacial, cambio estamental

Cuando las tropas de Guillermo dispersaban al contingente inglés, ya se había desencadenado en Europa el proceso de cambio cuyas consecuencias llevarían al auge del feudalismo «clásico» hasta el siglo XIV. El detalle de los componentes de ese proceso (fin de las invasiones, disminución de la violencia, recuperación demográfica, reocupación y expansión de tierras agrícolas, innovaciones productivas, restablecimiento de rutas comerciales, desarrollo de la producción artesanal, fundación y refundación de ciudades, promoción de nuevos grupos sociales, formación de las comunas y, por último, consolidación de las instituciones urbanas de los *municipia*) no será presentado aquí una vez más. Pero su influencia en las relaciones entre el hombre y el espacio y entre los mismos hombres fue decisiva.

El origen y evolución de las comunas es un proceso difuso y poco conocido: ya sea que se trate de antiguos establecimientos romanos, de agrupamientos de chozas serviles destinados a abastecer a las cortes señoriales de bienes manufacturados, de sedes obispales o aldeas agrícolas revitalizadas por el comercio, el elemento común parece haber sido uno solo: la solidaridad del «común» contra las autoridades tradicionales[16]. Solidaridad que, desde el principio, funcionó con un propósito que implicaba organización y unanimidad. El complot o la rebelión contra señores laicos o eclesiásticos requería necesariamente de ambos, como puede verse en la crónica de Laón redactada por Guibert de Noguent, donde el obispo cayó a manos de la multitud sediciosa: «...de pronto un gran tumulto estalló en la ciudad y una muchedumbre gritaba «¡comuna!». Muchas bandas de burgueses armados [...] inundaron la basílica de la bienaventurada Virgen María [...] para precipitarse en el palacio episcopal»[17].

Hacia el siglo XII las comunas habían evolucionado internamente hacia un grado que aumentaba la cohesión, jerarquía y solidaridad interna. No se analizarán aquí los procesos socio-económicos que dieron por resultado la

---

[16] La más difundida de las tesis sobre el origen de las ciudades debe leerse en Henry Pirenne, *Las ciudades de la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1983. El texto de Maurice Dobb, *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1976, pese a considerarse un clásico, reseña puntualmente las teorías existentes al respecto.

[17] Guibert de Nogent, *Autobiographie*, París, Les belles lettres, 1981, p. 337.

formación de las corporaciones urbanas y sus consecuencias en la desaparición del primitivo igualitarismo comunal; simplemente es importante señalar que el establecimiento de jerarquías dentro de las propias corporaciones (maestros, oficiales y aprendices) y fuera de ellas («artes mayores» de mercaderes y financistas, «artes menores» de artesanos) aumentaron los vínculos de pertenencia y subordinación en los que convivían al mismo tiempo, la identidad (del gremio, de la comuna) y el mantenimiento de la subordinación (de aprendices a maestros, del artesanado al patriciado)[18].

Las transformaciones en los vínculos estamentales que modificarían de un modo decisivo el arte de la guerra desde el siglo XII vienen a interactuar con los cambios demográficos y espaciales explicados más arriba. El «vacío» humano y productivo desaparece a medida que una agricultura más eficiente recupera tierras o rotura otras nuevas y que las ciudades crecen en número e importancia. La caballería señorial —cuyas virtudes de fuerza y rapidez eran fundamentales para salvar grandes distancias y asestar impactos brutales a contingentes dispersos o mal integrados por las exigencias del paisaje, y en el que cada grupo combatiente podía fragmentarse indefinidamente sin debilitarse— era producto de la dispersión espacial y social. A diferencia de la caballería, la infantería requiere número y disciplina; en lugar de atravesar las regiones las ocupa, penetra los espacios que domina y consolida en ellos verdaderos bastiones de infantes cuya cohesión interna resiste el embate de los jinetes. Si las murallas representan el emblema de la libertad urbana, las infanterías comunales ¿no son acaso murallas que controlan un espacio bélico que, hasta entonces, sólo podía ser atravesado fugazmente por la caballería señorial?

De este modo, a la irracionalidad espacial de la «mesnada» que devora distancias para combatir, le sucede la racionalidad de los batallones comunales que, a la inversa, sólo combaten ocupando el espacio y dominándolo; al contingente feudal que sólo arma unos cuantos jinetes que pueden reunir un equipo completo y ejercitarse como guerreros individuales le sucede la formación comunal que, basada en la disciplina, el número y la obediencia, puede armar nada más que con picas un número extenso de infantes que esperan menos de su equipo y habilidad que de la firmeza del conjunto.

Legnano y la crisis del orden militar feudal

La confrontación de estas dos concepciones del espacio y de la sociedad expresadas en un orden de batalla concreto tienen una fecha y un lugar

---

[18] Sobre la organización social e institucional de las ciudades medievales ver Nilda Guglielmi, *La ciudad medieval y sus gentes*, Buenos Aires, FECIC, 1981.

preciso: 29 de mayo de 1176, en Legnano, camino al Ticino.

Es verdad que Federico I Barbarroja no estaba en condiciones óptimas en lo relativo a hombres y armas ni para lanzar su campaña sobre Italia ni para enfrentar a los milaneses en Legnano. Es verdad que debió esperar refuerzos enviados por el obispado de Colonia y Magdeburgo y aún de los nobles locales filoimperiales. Pero, en todo caso, las dificultades encontradas por el Emperador —en especial con su primo Enrique el León, que exigía un alto precio en tierras y jurisdicciones por su auxilio militar— eran las mismas que, desde antes de Carlos Martel, habían enfrentado los débiles jefes de los contingentes señoriales: nunca se pagaba un precio suficientemente alto por la fidelidad militar, pero aún así, ésta nunca era suficientemente segura.

Lo cierto es que los dos mil jinetes que Federico había reunido —sólo quinientos llevaban armaduras— no fueron suficientes para derrotar a los milaneses que —como de allí en adelante harían todas las infanterías europeas modernas— cortaron el camino cerrando el paso con sus hombres y picas enhiestas. En torno al Carrocio que sostenía los estandartes comunales, los infantes milaneses se batieron hasta el fin en un bloque invencible para los jinetes alemanes que, deshechos, perdían hombres y caballos en las picas lombardas. Las tropas alemanas huyeron, dispersándose en diversas direcciones y dejando el campo lleno de cadáveres y de prisioneros italianos. La débil cohesión interna del contingente señorial pagó el precio de la derrota; hasta el propio Emperador fue derribado, perdió su cabalgadura y se le dio por muerto.

Como un siglo antes Hastings, Legnano demostraba la debilidad esencial de los vínculos feudales como instrumento bélico y la precariedad de los recursos estratégicos de una caballería que sólo parecía útil para el impacto y la rapidez en el ataque o el repliegue: frente a ella, cualquier escuadrón de infantes peor armado pero bien adiestrado, parecía insuperable. Hasta la Guerra de los Treinta Años (1618-1648) ninguna infantería de piqueros sería dispersada ante la sola arremetida de un contingente de jinetes. Hasta la formación de los estados dinásticos, a lo largo del siglo XV, la decadencia de las tácticas y estrategias señoriales irían de la mano con la claudicación del estamento nobiliario ante el nuevo poder militar de los monarcas.

A modo de conclusión: Courtrai, Crecy, Azincourt y la formación del Estado Absolutista

La estructura militar y política originada en la burguesía se mostró tan eficiente que pudo ser adoptada contra ella por sus enemigos, desde el momento en que la solidaridad estamental burguesa se repitió entre los proletariados urbanos flamencos en su rebelión contra sus patriciados: en

Courtrai (1302) el auxilio militar de los caballeros franceses enviados por Felipe el Hermoso para terminar la sedición social y sostener las autoridades comunales, fue batido por los despreciables «uñas azules», tintoreros pobres cuya única -y victoriosa- estrategia consistió en mantenerse firmes ante el embate de la caballería nobiliaria «adosados al Lys» y separados de sus enemigos por un foso; imposibilitados de retirarse por la densidad de la formación y el peligro de morir ahogados si cedían[19].

Si la burguesía había producido un orden social y militar que podía ser reproducido por los componentes del artesanado y del semiproletariado que estaba subordinado a ella (como Marx soñó que ocurriría con las revoluciones burguesas del siglo XIX y el estallido de la revolución proletaria) dados los vínculos que ligaban a ambos grupos, también es cierto que la transmisión de esa experiencia alcanzó, hacia arriba, a la institución que, surgida de la crisis del feudalismo, iba a hacer posible la perduración de su estructura estamental y el fin del proceso de disolución que avanzaba desde el ascenso burgués: el Estado Absolutista.

Y el Estado Absolutista no dependerá ya de la estructura interna de los estamentos para superar el doble desafío militar del espacio y de la integración de los contingentes. Resolverá ambos con el empleo del dinero. Las infanterías, armas burguesas por excelencia, dejarán de ser resultado de la solidaridad corporativa, pasarán ahora a ser burguesas porque la burguesía aportará los recursos para consolidar los ejércitos mercenarios, fruto de la logística, del reclutamiento voluntario y del profesionalismo militar.

En relación con esto, es fácil percibir cómo la guerra se convierte, por fin, en un problema financiero antes que en una cuestión de valor individual o colectivo o de meros recursos humanos. De lo contrario, cómo es posible que, durante la Guerra de los Cien Años, Inglaterra —un tercio de la población y del territorio de su enemiga— derrotase a Francia en Crecy (1347), Poitiers (1356) y Azincourt (1415).

«El predominio inglés durante la mayor parte de la Guerra de Cien Años [...] no fue [...] sino producto de la solidez y la integración política muchísimo mayores de la monarquía feudal inglesa. La capacidad administrativa de ésta para explotar su patrimonio y agrupar a su nobleza fue... mucho mayor que la de la monarquía francesa»[20]. En efecto, casi puede decirse que el éxito de los procesos de centralización de los estados occidentales europeos derivó de la relación entre monarquía y ejército: la formación de las Compañías de Ordenanza en Francia (1445) representa el fin, hasta el siguiente siglo, de los conflictos más graves entre el Rey y su nobleza. En el

---

[19] Jacques Le Goff, *La Civilización...*, p. 386.

[20] Perry Anderson, *op. cit.*, p. 115.

caso español, los contingentes urbanos de Castilla se mantuvieron fieles a la monarquía, incluso bajo el desastroso reinado de Enrique IV, que prefirió limitar las libertades concejiles en favor de los reclamos señoriales de su nobleza, siempre dispuesta a extorsionarlo. En su marcha sobre Andalucía, el Rey recibe el respaldo de los contingentes de los concejos. «...los caballeros mancebos así generosos, como hijosdalgo, y otras personas señaladas iban ganosas de hacer algunas cosas hazañosas [...] y alcanzar nombradía según su costumbre»[21].

Estas compañías urbanas decidirán más tarde la lucha sucesoria en favor de los Reyes Católicos, cuando las ciudades castellanas encuentren en la pareja real una garantía contra el aumento de las prerrogativas señoriales en sus propios ámbitos, resultado del excesivo poder adquirido por los nobles ante la autoridad real[22]. Pero la llegada de la dinastía Habsburgo al trono español significará la sangrienta ruptura de esa alianza, en Villalar, y la entera subordinación al poder real de los poderes concejiles, demasiado autónomos para una monarquía centralista con ambiciones en la política europea.

Paradójicamente, Inglaterra, en su relativa desventaja frente a las grandes monarquías centralizadas del continente -ante las que en el siglo XVI no pudo imponer la mayor eficiencia de su aparato estatal- logró, tras el desastroso proceso de la Guerra de las Dos Rosas y los fallidos proyectos expansionistas de Enrique VIII, la formación del más eficiente de sus aparatos bélicos, su flota[23].

El ocaso de los estamentos como base de las estructuras militares puso fin a las posibilidades de la burguesía y de la nobleza de limitar el poder de la Corona sobre la base de sus aportes a la guerra. Los príncipes aprendieron las artes militares de la burguesía, pero las subordinaron a sus crecientes aparatos fiscales y burocráticos que les suministrarán los recursos para formar ejércitos sin el concurso de ningún otro poder. Los Estados dinásticos crecieron procurando más hombres, más tributos, más fuentes de abastecimientos para mantener sus contingentes militares y emplearon a éstos con ese fin, tratando de alcanzar ese punto de equilibrio que, al mismo tiempo, les asegurase su supervivencia y no los convirtiese en un sistema

---

[21] «Crónica de Enrique IV por su capellán y cronista D. Enrique del Castillo», *Biblioteca de Autores Españoles: Crónicas de los Reyes de Castilla*, tomo III, Madrid, 1953, p. 106.

[22] Ver Ma. Isabel del Val Valdivieso, «Resistencia al dominio señorial durante los últimos años del reinado de Enrique IV», *Hispania*, 125, Madrid, 1973. Sobre la formación posterior del ejército castellano ver Rafaelle Puddu, *El Soldado Gentilhombre: Retrato de una sociedad guerrera, la España del siglo XVI*, Barcelona, Argos-Vergara, 1984.

[23] Perry Anderson, *op. cit.*, pp. 120 y ss.

ingobernable, acechado desde dentro y desde fuera por innumerables fuerzas destructivas. La base territorial era el componente fundamental de toda monarquía absoluta. «...el costo de la guerra iba en aumento, igual que el número de hombres necesarios, y se iba haciendo cada vez más clara la conveniencia de un ejército regular sobre las formaciones *ad hoc* [...] ni los señores feudales individualmente, ni las ciudades-Estado podían en realidad sostener o reclutar la fuerza humana necesaria...»[24].

En ese nuevo Estado, el espacio, mediatizado por el monarca, era el recurso esencial del poder. En él ya no había lugar ni para caballerías señoriales ni para infanterías comunales, armas excelsas de un mundo fragmentado que, cada vez más desaparecería para convertirse en una estructura centralizada, uniforme, eficiente e impersonal según la visión de las Cortes europeas.

---

[24] Inmanuel Wallerstein, *El Moderno Sistema Mundial*, México, Siglo XXI, 1987, tomo I, p. 41.

SELLOS SUMERIOS Y CAPITELES ROMANICOS: LA ICONOGRAFIA DEL HEROE DOMINANDO A LAS BESTIAS

JAVIER M. PAYSAS
(CONICET)

Uno de los elementos más interesantes de la iconografía medieval es el que nos brinda el capitel románico. No sólo por el lugar que ocupa dentro de la arquitectura como coronamiento de las columnas que sostienen al edificio sacro sino también por los diversos temas y figuras que aparecen en ellos representados. Muchos de ellos, por no decir una gran mayoría, corresponden a ideas y modelos muy anteriores al cristianismo, un gran número de éstos fueron «cristianizados», es decir, adaptados a la nueva fe y reinterpretados desde esta óptica. Algunos de estos temas hunden sus raíces muy profundamente en el pasado y es precisamente uno de estos motivos el que centrará nuestra atención: el del profeta Daniel en el foso de los leones (Figs. 1a y 5). Digamos brevemente —más adelante profundizaremos en ello— que esta iconografía presenta un hombre flanqueado por dos leones rampantes o apoyados sobre sus cuatro patas que miran hacia el personaje central. Pero no debemos dejarnos llevar sólo por lo externo, es decir, por la figura, sino sobre todo por el símbolo a que apunta la misma: el dominio de las fieras —de la naturaleza— por la acción de un ser superior, ya se trate de un héroe, un profeta o una divinidad, es decir, donde se da una hierofanía como causa de dicho dominio.

Nuestra búsqueda debe comenzar, entonces, en aquellas culturas donde este símbolo tradicional aparece por primera vez y, hasta el momento, ese lugar se halla en Asia Menor, específicamente en la Mesopotamia, en la cultura sumeria. De aquí proviene uno de los textos épicos más antiguos de la humanidad: el *Poema de Gilgamesh*[1]. Históricamente, esta obra debe situarse a comienzos de la época sumeria, en el tercer milenio antes de

---

[1] Utilizamos aquí la edición preparada por Federico Lara Peinado, Madrid, Editora Nacional, 1980.

Cristo, aún cuando debieron pasar varias centurias antes de ser puesta por escrito[2]. Gilgamesh es el arquetipo del héroe, poderoso, invencible, a quien nada puede detener y que realiza proezas que otros no pueden llevar a cabo. Precisamente, el poder que tiene proviene de su origen semidivino, como lo atestigua el propio cantar:

Tablilla I, Columna I:

«Aquel que todo lo ha visto hasta los confines
del mundo,
aquel que todo lo ha vivido para enseñarlo a
otros, (...)
Ha poseído la sabiduría y la ciencia del
Universo,
ha descubierto el secreto de lo que estaba
velado. (...)
De Uruk, protegida de bastiones, edificó los
muros, (...)
que ningún rey venidero, ningún hombre,
igualarán jamás»[3].

Tablilla I, Columna I (texto hitita)

«¡Voy a entonar un himno a Gilgamesh, el héroe!
A Gilgamesh, que tras haber sido creado,
lo hizo perfecto, en su figura, el poderoso dios
(...)
A Gilgamesh lo crearon en su figura los
grandes dioses.
El dios sol del cielo le dio la virilidad,
el dios de la tempestad le dio el heroísmo.
(...)»[4].

Tablilla 1, Columna 2

«Dos tercios de él son de dios, un tercio de él
es humano.
La forma de su cuerpo es perfecta (...)
El choque de sus armas no tiene par»[5].

---

[2] Lara Peinado, *op. cit.*, Introd., p. 20.

[3] *Ibid.*, p. 113.

[4] *Ibid.*, pp. 113-114.

[5] *Ibid.*, pp. 114-115.

Tablilla 6 (texto asirio)

«¿Quién es el más espléndido entre los héroes?
¿Quién es el más glorioso de los hombres?
¡Gilgamesh es el más espléndido entre los héroes!
¡Gilgamesh es el más glorioso de los hombres!»[6].

Como se puede ver —y esto es sólo parte del poema—, el héroe no tiene comparación con ningún otro ser humano, excepto con un personaje que también aparece en el cantar que es Enkidu, una especie de doble del héroe, creado por los dioses, para equilibrar el poder descomunal de Gilgamesh. Tanto los héroes sumerios (Gilgamesh, Enmerkar y Lugalbanda) como las divinidades de este pueblo (Ninurta, Dumuzi, Enlil, Inanna, etc.), creaciones espirituales sumerias del tercer milenio, tuvieron tal grado de perfección, por su carácter paradigmático, que influyeron directamente toda la literatura posterior de los acadios, babilonios y asirios, pasando luego —previo tamiz religioso— a los escritos bíblicos y de ahí a las literaturas clásicas[7]. En este punto, se han reconocido aspectos de la personalidad de este héroe en la biografía de Alejandro Magno, llegando incluso hasta la Edad Media[8]. Dice Lara Peinado a este respecto: «También en variados romances y episodios folklóricos medievales de diferentes países europeos (Irlanda, por ejemplo), pueden destacarse algunos paralelismos con la figura de Gilgamesh siendo evidente aquí una interpretación *a posteriori*, pero ninguno de sus personajes centrales (Cynon, Owen, Dermot, Gawain, etc.) habría sido recordado tal como es si la historia de Gilgamesh no hubiese sido contada»[9]. Según este mismo autor, reflejos de este arquetipo se hallan presentes, también, en los poemas homéricos y en los textos de Hesíodo[10].

Volviendo a Gilgamesh, este personaje fue identificado con el dios Dumuzi, pues ambos eran «Señor de las bestias», es decir, dominador de las mismas. Esta divinidad era el arquetipo religioso sumerio pues representaba la regeneración de todo lo viviente. Esto se materializaba en el ritual de las «nupcias sagradas» donde cada año nuevo, el dios se unía a la diosa

---

[6] *Ibid.*, p. 112.
[7] *Ibid.*, Introd., p. 25.
[8] *Ibid.*, Introd., pp. 70-71.
[9] *Ibid.*, Introd., pp. 70-71.
[10] *Ibid.*, Introd., p. 40.

Inanna y así aseguraban el ciclo vital tan necesario para todos los seres vivos. El morir y el renacer como ley eterna era la revelación de su doctrina[11].

Los rebaños sagrados, símbolo de la vida eternamente rejuvenecida y de la fecundidad, pertenecían a Inanna y, debido a esto, era su amado, el dios Dumuzi, quien se encargaba de cuidarlos. Es por esto que también se lo llamaba «Señor de la habitación de los pastores» o «Señor del redil». En la iconografía sumeria aparece alcanzando la espiga al ganado, doblando las hojas del árbol de la vida para que se alimenten pero también combatiendo al león y guardando al rebaño de sus ataques.

Esta representación adquirió pronto un carácter simbólico: el pastor divino abraza con gesto protector a los vacunos y rechaza al león que embiste, principio destructor de la vida; como hombre-toro lucha contra el demonio leonino, representando el símbolo tradicional del triunfo del cosmos sobre el caos. También tiene este sentido el ciclo vida-muerte-resurrección que reconoce a este dios como principal prototipo[12]. En esta función apotropaica aparece en los sellos cilíndricos, sosteniendo o abrazando ya sea leones u hombres-toro, de lo cual presentamos uno de los muchos ejemplos que existen (Fig. 1b). En esta imagen se ve al dios, en el centro, abrazando a dos hombres-toro y delante de ellos dos figuras leoninas que atacan. Volveremos sobre esto al hablar de los capiteles románicos.

Para el hombre arcaico, los objetos del mundo exterior no tenían sentido por sí mismos sino en la medida en que participaban de una realidad que los trascendía, esto es, que no realizaba ningún acto ni siquiera lo reconocía como tal si no había sido hecho antes por otro, pero de naturaleza superior: un héroe, «antepasado» o divinidad[13]. Mircea Eliade refiere al respecto que el recuerdo de un personaje auténtico o de un hecho histórico no subsiste más allá de dos o tres siglos en la memoria del pueblo. Esta memoria no funciona con acontecimientos sino con categorías, arquetipos en lugar de hechos históricos. Por este motivo, el personaje histórico se asimila a su modelo mítico (héroe o dios) y el acontecimiento se incluye dentro de las acciones míticas (por ejemplo, la lucha contra el monstruo)[14]. Es decir, que estamos en presencia de arquetipos o modelos de carácter tradicional, los cuales perviven a través del tiempo y de las culturas. Según este mismo autor, el hombre arcaico —podríamos llamarlo tradicional— no puede aceptar lo individual y sólo conserva lo ejemplar[15]. En este aspecto, la Edad

---

[11] H. Schmokel, *El país de los súmeros*, Buenos Aires, Eudeba, 1977, pp. 165-166.

[12] *Ibid*., pp. 167-168.

[13] Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza, 1980, pp. 14-15.

[14] *Ibid*., p. 48.

[15] *Ibid*., p. 49.

Media tiene un gran parecido con el mundo antiguo. A pesar de la existencia de estos paradigmas, en el caso de Gilgamesh hay ciertos indicios que probarían su existencia real aunque sus hechos hayan sido exagerados con el tiempo y él se halla convertido en un ser suprahumano[16].

Volviendo al tema del simbolismo del cosmos y del caos, para este hombre arcaico no todo lo que lo rodeaba tenía un prototipo positivo: las regiones desiertas, salvajes o los mares desconocidos tenían un modelo mítico pero de otra naturaleza: estaban asimiladas al caos, participaban de esa modalidad indiferenciada, informe, anterior a la creación, es decir, al cosmos. Cuando se tomaba posesión de un territorio nuevo, se realizaban rituales que simbolizaban el acto de creación, sucediendo lo mismo cuando se ponían los cimientos de un templo. La zona salvaje era primero «ordenada», «cosmizada», esto es, se repetía el ciclo creacional y, recién entonces, se la habitaba. Esto muestra una vez más que para este hombre lo real es lo sagrado, pues sólo lo sacro *es* de un modo absoluto, actúa eficazmente, crea y hace durar las cosas[17].

Si bien el ciclo cósmico de la regeneración de la vida así como el triunfo sobre el caos son temas tradicionales que aparecen en todas las culturas antiguas, no sólo el texto literario sino también el modelo iconográfico de Gilgamesh-Dumuzi (Fig. 1b) influyó en los de las culturas posteriores tanto dentro de la Mesopotamia como fuera de ella. Uno de los ejemplos más antiguos de esta influencia iconográfica lo encontramos en el antiguo Egipto[18]. Del período Gerzense (c. 3600-3400 a.C.)[19] provienen dos interesantes ejemplos: el primero es el conocido cuchillo de Gebel el-Arak, cuya hoja está realizada en fino sílex y su empuñadura en marfil tallado[20]. El reverso de la empuñadura muestra en el registro superior a un personaje, tocado y vestido a la manera sumeria que sostiene y domina dos grandes leones, debajo de él aparecen dos lebreles y más abajo una serie de caprinos atacados por una leona o felino. En el anverso se representa la lucha de dos pueblos, donde se pueden ver guerreros y naves. Para Aldred, dicho personaje representa, sin duda, a Gilgamesh, «Señor de las bestias»[21].

---

[16] Ver P. Garelli, *El Próximo Oriente Asiático*, Barcelona, Labor, 1980, pp. 32, 33 y 58.

[17] Mircea Eliade, *op. cit.*, pp. 18-20.

[18] Lamentablemente, por falta de espacio no podemos incluir aquí todas las figuras que mencionamos. Por esto, cuando citemos ejemplos que no aparezcan en el trabajo, se dará la ubicación precisa en una obra para que éstas puedan ser comparadas.

[19] Seguimos aquí la cronología presentada por Cyril Aldred en *Egypt to the end of the Old Kingdom*, Londres, Thames & Hudson, 1988, pp. 12-13.

[20] Para ver anverso y reverso de esta pieza, C. Aldred, *op. cit.*, p. 35, figs. 23 y 24 o también *Arte / Rama*, Buenos Aires, Códex, 1961, vol. I, p. 145.

[21] C. Aldred, *op. cit.*, p. 35.

El otro ejemplo proviene de la pintura mural de una tumba de este período: en medio de una serie de imágenes de cacería, de navíos y de escenas agrícolas, aparece un personaje sosteniendo dos leones, haciendo también referencia a este prototipo[22]. Cabe destacar que tanto Gebel el-Arak, donde fue encontrado el cuchillo como Hierakónpolis, donde se halló la pintura, se encuentran muy al sur de Egipto: la primera entre Tebas y Abidos y la segunda al sur de Tebas, lo cual demuestra, también, el gran intercambio comercial que existía entre dos culturas tan distantes ya en esa época.

Volviendo al Asia Menor y avanzando más en el tiempo, este tema iconográfico se localizó, a comienzos del primer milenio antes de Cristo, en la zona de los montes Zagros. De esta región provienen piezas metálicas que hicieron famosa la cultura allí establecida: la de los bronces del Luristán (c. 1100-700 a.C.). Este pueblo de origen caucásico, recoge el tipo de Gilgamesh ya sea bajo el aspecto de un hombre-toro[23] o dando a sus propias divinidades la configuración del prototipo sumerio (Fig. 1b). De esto último tenemos dos ejemplos: en el primero (Fig. 2a) aparece un personaje, de figura estilizada, separando con sus manos dos monstruos que presentan las bocas en actitud amenazante. A la altura de la cintura, se halla flanqueado por dos cabezas de gallos y, la parte inferior de su cuerpo está conformada por las partes inferiores y las patas de los animales que domina. Para Ghirshman, esta figura representa al dios iranio Sraosha, dios de justicia[24]. Esta divinidad se halla estrechamente unida a Mitra, que en el Avesta —libro sagrado recopilado por Zoroastro— aparece como un dios dotado de mil orejas y decenas de millares de ojos. El animal emblemático de Sraosha era el gallo, que tenía por misión despertar a los fieles y llamarlos a sus deberes religiosos. Su nombre derivaría del persa *sros*, que significa «castigo». Esta divinidad desempeñó uno de los papeles más importantes en la mitología del Irán mazdeo arcaico[25]. El modelo original lo podemos hallar, seguramente, en el del héroe sumerio dominando las fieras (Fig. 1b). El segundo ejemplo, no estilizado (Fig. 3), corresponde a un alfiler de disco que representa a otra divinidad, esta vez con cuatro alas —quizás de influencia asiria— que sostiene por las colas a dos felinos, los cuales se vuelven furiosos hacia el personaje pero absolutamente dominados por el mismo.

Este motivo heráldico trascendió también esta cultura y se extendió

---

[22] *Ibid.*, p. 33, fig. 21.

[23] Lara Peinado, *op. cit.*, Introd., p. 91.

[24] R. Ghirshman, *Persia. Protoiranios. Medos. Aqueménidas*, Madrid, Aguilar, 1964, pp. 44-45.

[25] *Ibid.*, pp. 44-45.

hacia otras, acercándose a la cuenca mediterránea. Ejemplos similares podemos hallar en el arte sirio-hitita[26], neohitita[27] y en el arte fenicio[28].

Una vez asimilado por los fenicios, este modelo pasó a los griegos y a los demás pueblos mediterráneos, como el *despótes therón* o «Señor de los animales». Hay que tener en cuenta el papel de difusión cultural que tuvo este pueblo a través de su fluido comercio por todo el Mediterráneo[29]. Ghirshman señala que, al pasar a Occidente, se lo representó como una divinidad andrógina, cuyos pies estaban apoyados sobre un soporte compuesto por los prótomos de dos gallos, sujetando a sus adversarios por las patas traseras. Luego de Asia occidental, a continuación de Mesopotamia, pasó a la cultura griega[30]. Respecto de esto, Charbonneaux comenta el hecho[31] de lo complejo que es el estudio de la cerámica griega de la segunda mitad del siglo VII a.C. y de comienzos del VI a.C., pues a pesar de que ésta se vuelve hacia el hombre, se comprueba una nueva penetración masiva de influencias orientales que sumergen a la pintura de los vasos en una ornamentación fantástica y sobrehumana, contraria a la concepción racional que ya tenían los griegos en ese momento[32].

Un ejemplo de esto último lo tenemos en la representación griega del siglo VII A.C. donde aparece Artemisa (Fig. 4), divinidad de la caza y de los animales salvajes, que los romanos llamarán Diana. En esta escena, la diosa se halla representada con dos alas que recuerdan la pieza del Luristán

---

[26] Del siglo XII A.C., de la ciudad de Guzmana —hoy Tell Halaf— en la región siria, proviene un relieve en que aparece Gilgamesh ayudado por dos seres mitad toro, mitad hombre con barba, similar al sumerio, que sostienen un disco solar alado. (Museo de Alepo, Siria), ver Arte/Rama, *op. cit.*, vol. I, p. 132.

[27] En una placa de terracota del siglo VIII A.C., que se halla en el Museo Hitita de Ankara, Turquía, aparecen dos cabras erguidas sobre sus patas tocando las ramas de un árbol estilizado que representa a la divinidad. Este motivo aparece también en varios sellos cilíndricos sumerios muy antiguos. Ver Arte/Rama, *op. cit.*, vol. I, p. 133.

[28] Del siglo XIV A.C., en el Museo del Louvre, se encuentra una tapa de copón, realizada en marfil, donde aparece una divinidad femenina con los pechos desnudos, sosteniendo espigas en sus manos mientras dos cabras en posición erguida, miran hacia la diosa. El tocado y el vestido son del tipo cretense. Ver Arte/Rama, *op. cit.*, vol. I, p. 135.

[29] Lara Peinado, *op. cit.*, Introd., pp. 91-92. Este autor reconoce, incluso, que el tema aparecía muy desdibujado en el arte etrusco, decorando bronces y joyas, así como en el tema de Sansón venciendo al león o en el tema de Cristo triunfando sobre el demonio. Bajo la simbología cristiana será muy utilizado en los relieves de los capiteles románicos y aún góticos de iglesias y catedrales europeas siendo reflejo tardío del motivo mesopotámico.

[30] R. Ghirshman, *op. cit.*, p. 46.

[31] J. Charbonneaux, R. Martin y F. Villard, *Grecia arcaica*, Madrid, Aguilar, 1969, p. 36.

[32] J. Charbonneaux, *op. cit.*, p. 36.

(Fig. 3) y a los tetramorfos asirios. En una mano sostiene un ciervo y en la otra una pantera. Otro interesante ejemplo, relacionado con éste, pero de carácter monumental, lo encontramos en el dintel de acceso a un templo *in antis* de Prinia, Creta, donde aparece la divinidad femenina sentada a cada lado de la parte superior y también esculpida sobre el dintel en forma horizontal. En uno de los frentes del pórtico se hallan esculpidos, a todo lo largo, felinos —probablemente panteras— y del otro, ciervos, es decir, animales emblemáticos de esta divinidad[33]. Estos motivos de felinos junto a cérvidos se encontraron, también, en la cultura del Luristán ya mencionada. Citemos, por ejemplo, un hermoso bronce que se halla en el Museo Británico, perteneciente a los siglos IX-VIII A.C., compuesto en forma simétrica. En la parte superior se enfrentan, con sus cuellos curvados hacia afuera, dos machos cabríos estilizados con sus bocas abiertas e, inmediatamente debajo de ellos, en la misma posición, dos felinos con sus fauces abiertas listos para atacar a los cápridos. Uniendo las figuras, en el centro, se halla una forma rectangular que semeja un pilar[34]. Antes de irnos del mundo griego, vayamos rápidamente a la ciudad fortaleza de Micenas, en el Peloponeso, donde observaremos algo interesante: sobre el dintel de acceso a la ciudad, por la única puerta de entrada que existe, hallamos dos figuras felinas —faltan las cabezas— que se enfrentan mirando y apoyándose al mismo tiempo en un pilar[35]. El mismo se halla erguido sobre una especie de altar y, al estar sobre la entrada, se refuerza su carácter apotropaico. Este es uno de los ejemplos más claros de la influencia de estos motivos orientales en Occidente[36].

Muchos de estos modelos iconográficos llegaron a la Edad Media aunque a veces no es fácil determinar la vía. Por un lado, ya hemos visto su influencia en la cultura griega y en el Mediterráneo en general. Pero, por otro, algunos de estos símbolos fueron muy utilizados por pueblos nómades

---

[33] Actualmente se halla en el Heraklion, en el Museo Nacional y su datación aproximada es del 650 a. C. Ver *Historia de los estilos artísticos*, tomo I, Madrid, Istmo, 1975, p. 40.

[34] Ver Arte/Rama, *op. cit.*, vol. I, p. 122.

[35] Ver Arte/Rama, *op. cit.*, vol. I, p. 75.

[36] En el ámbito griego hay muchos otros ejemplos de arte menor que presentan estos motivos ornamentales: del siglo XV A.C., existe un hermoso pendiente de oro, también hallado en Micenas, que representa a una deidad femenina con el pecho descubierto que sostiene en cada mano un ave, de sus costados salen dos serpientes a cada lado que tocan con sus bocas los picos de las aves. Esta pieza se halla en el Museo Británico. Ver Arte/Rama, *op. cit.*, vol. I, p. 79. También podemos mencionar el hermoso ejemplar de vasija cretense que se halla en el Museo del Louvre, de color ocre y amarillo, en la cual se ven dos cabras erguidas sobre sus patas, enfrentadas, mirando hacia el árbol estilizado que se halla en el centro. Este modelo sin duda tiene su origen en los motivos sumerios. Ver Arte/Rama, *op. cit.*, p. 78.

o seminómades que tuvieron contacto directo o indirecto con las culturas iranias —aqueménidas, partos y sasánidas— que a su vez tomaron estos elementos de culturas anteriores del mismo ámbito geográfico. Uno de estos pueblos fueron los francos entre los cuales se hallaron varios ejemplares de este tipo. Veamos, por ejemplo, la placa calada de metal que data del siglo VI d.C. (Fig. 2b). Se ve en el centro un personaje estilizado que sostiene dos figuras leoninas que miran hacia él. Si recordamos el ejemplo del Luristán (Fig. 2a) o el mismo sello cilíndrico sumerio (Fig. 1b) no podemos dejar de reconocer cuál puede haber sido el modelo original. Placas como ésta así, como broches ornamentados, se han encontrado no sólo entre los francos sino también entre los burgundios[37]. Otras de las vías posibles es a través del arte cristiano primitivo dado que el modelo del héroe sumerio fue utilizado para representar el episodio del profeta Daniel en el foso de los leones de lo cual nos ocuparemos en breve.

Habíamos hablado al principio sobre el sentido trascendente del mito de Gilgamesh-Dumuzi en tanto representaba el ciclo de regeneración vital, el triunfo del cosmos sobre el caos a partir de una hierofanía que se manifestaba a través de un héroe o por la divinidad misma. Este concepto tradicional, ya de por sí sacro, será utilizado por el cristianismo, nuevamente, para decorar algunas partes del lugar sagrado por excelencia: los capiteles de los templos. Y aquí también encontramos un sentido tradicional que podemos rastrear desde las culturas mesopotámicas. El templo, lugar sagrado por excelencia, tenía su prototipo en el cielo: por ejemplo, el templo levantado por el rey Gudea en Lagash fue construido en base al modelo dado por la diosa Nidaba al rey. En el Antiguo Testamento, Jehová le mostró a Moisés, en el Monte Sinaí, la forma del santuario-tabernáculo que quería; David le entrega el plano del templo a su hijo Salomón que fue dado por Dios (Crónicas I, XXVIII, 19). Pero no sólo el templo tenía un arquetipo celeste sino también las ciudades. Basta pensar en las ciudades babilonias que tenían sus arquetipos en las constelaciones como, por ejemplo, Nínive en la Osa Mayor, Sippar en Cáncer, etc. No sólo hay un modelo celestial que precede al terrestre sino que, además, éste se halla en una región ideal (celeste) de la eternidad[38].

La ciudad de Jerusalén no constituirá la excepción: será celestial antes que terrenal, encontrando este concepto tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento[39]. También se hallan en esta situación las ciudades de

---

[37] Ver P. Lasko, *The kingdom of the franks. North-West Europe before Charlemagne*, Londres, Thames & Hudson, 1971, pp. 84-85, figs. 75-78.

[38] Mircea Eliade, *op. cit.*, pp. 16-17.

[39] Confrontar Baruch II, 2, 2-7; Tobías XIII, 16; Isaías 4, X, 11 y ss.; Ezequiel LX, 6 y ss. y Apocalipsis XXI, 2 y ss.

la India, Ceilán (hoy Sri-Lanka) y la misma ciudad pensada por Platón[40]. El templo cristiano reúne las características de todo edificio sagrado: es el *axis mundi*, es el punto de unión de los tres niveles cósmicos: el cielo, la tierra y el mundo subterráneo. El templo es también *imago mundi* en tanto que reproduce en su esencia el universo[41]. Tengamos presente que muchas de las iglesias medievales fueron construidas sobre sitios donde antes habían existido templos o lugares sagrados precristianos. Hallamos aquí, nuevamente, el concepto tradicional del hombre antiguo que creía que una cosa no *era* en tanto no fuese reflejo de lo trascendente, en este caso, el templo cristiano será asimilado a su modelo sobrenatural: la Jerusalén Celestial. Pero no se detiene aquí la profundidad del símbolo, dado que si analizamos el caso específico de los capiteles de las iglesias románicas, veremos que éste se enriquece aún más. Para los escultores medievales, la piedra «bruta» no representaba más que la materia prima indiferenciada, es decir, el caos; por el contrario, una vez tallada en todas sus caras se lograba la perfección de la obra, es decir, se alcanzaba el cosmos[42]. Pero si a este concepto de piedra tallada como sinónimo de cosmos, le agregamos el simbolismo que tiene la ubicación del capitel dentro del conjunto del edificio sagrado, comprenderemos aún más su importancia: recordemos que el capitel es el «coronamiento» de la columna[43] y ésta, a su vez, es la que sostiene el edificio, es decir, la que logra el orden estable, el cosmos.

Volvamos ahora a los modelos iconográficos sumerios y a su influencia en el arte medieval. Respecto de las posibles vías a través de las cuales estos modelos llegaron hasta las iglesias románicas, Schmokel agrega —a las ya mencionadas— la del Islam[44]. Este tema es demasiado profundo como para desarrollarlo aquí —pues daría materia para tratarlo por separado— pero diremos que el arte islámico de los primeros tiempos abrevó muy profundamente en las fuentes de la iconografía y de la cultura persa, llevando a Occidente motivos iconográficos iranios y mesopotámicos muy antiguos. Basta pensar en el sarcófago del rey zirí Badis, del siglo XI, en Granada[45]. La escena representa, en el centro, dos cérvidos que se enfrentan mirando un árbol y, al mismo tiempo, son atacados por sendos leones. Detrás de cada

---

[40] Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 48.

[41] *Ibid.*, pp. 24-25.

[42] R. Guénon, *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, Buenos Aires, Eudeba, 1976, p. 273.

[43] *Ibid.*, p. 244.

[44] H. Schmokel, *op. cit.*, p. 226.

[45] Ver *El siglo XI en 1ª persona. Las «memorias» de 'Abd Allah último rey zirí de Granada destronado por los Almorávides*, Madrid, Alianza, 1980, lámina III.

una de estas escenas se repite lo mismo una vez más y, por debajo de la escena total, se hallan unos pequeños animales. Si no supiéramos su procedencia ni su fecha de realización, podríamos pensar que fue copiado directamente de modelos sumerios, asirios o persas.

Volviendo a los capiteles románicos, este autor ha identificado en éstos, una serie de motivos de origen sumerio que se encuentran dispersos en casi toda la Europa medieval: sobre un capitel de la catedral de Módena se hallan sentadas figuras híbridas a ambos lados de un Arbol de la Vida estilizado, escena similar a la que se halla en el Candelabro de Pascuas de San Pablo Extramuros en Roma; relieves de la catedral de Piacenza han conservado el motivo de Dumuzi-Tammuz entre seres mitológicos o leones; seres mitológicos alados aparecen constituyendo el capitel de una columna en Mozac (Puy-le-Dome) y también se encuentran similares ejemplos en St. Pierre de Aulnay (Charente-Inferieure) y en Chateau-neuf-sur-Charente; un capitel de la catedral de Valence (Drome) muestra a Dumuzi protector de rebaños, bajo la forma de hombre toro que derriba una fiera demoníaca que atacaba el ganado; la pareja de dragones con cuellos entrelazados que aparecen en un relieve de la nave principal de la catedral de Bayeux (Calvados); el águila-león que sujeta con sus garras animales, motivo que aparece en el techo de la cripta de la catedral de Clermont y en un capitel de St. Pierre de Aulnay; la iglesia de Andlau, en Alsacia, conserva en su friso exterior tres escenas de lucha de leones con seres mitológicos[46]. Los ejemplos siguen pero aquí nos interesa uno en particular y es el que corresponde a un capitel doble del claustro de Santa María del Estany en Cataluña (Fig. 1a). Se ve aquí un personaje abrazando dos animales difíciles de identificar, pero si lo comparamos con la impresión del sello sumerio (Fig. 1b), no pueden quedar dudas sobre el modelo original copiado[47]. A pesar de que estos motivos se encuentran en iglesias cristianas, muchas veces es difícil interpretar el sentido que se les ha querido dar. Sin embargo, en este caso particular —y, en general— este motivo iconográfico es tomado como la representación del profeta Daniel en el foso de los leones. Seguramente, los escultores medievales no sabían cuál había sido el modelo original de este tema pero sí reconocían el símbolo detrás de la imagen. Es decir, volvemos a lo que hablábamos al comienzo: aquellos arquetipos o modelos tradicionales que contienen verdades trascendentes aparecen en casi todas las culturas y, en algunos casos como el actual, hasta la iconografía que lo representa se proyecta hacia el futuro, a través de otras civilizaciones, sobre

---

[46] H. Schmokel, *op. cit.*, pp. 227-228. Para algunas de estas iconografías ver figs. 42 a 48.

[47] Las fotografías 1a y 1b fueron tomadas de las láminas nº 42 y 43 de la obra de Schmokel ya citada.

todo cuando el prototipo es lo suficientemente importante como para lograrlo, sin duda, el modelo Gilgamesh-Dumuzi lo ha sido.

Antes de pasar al segundo ejemplo de capitel que elegimos, hagamos una breve referencia a la historia del profeta Daniel. Esta historia se halla en el Antiguo Testamento (Daniel 6, 16-29) y relata parte del cautiverio de Israel en Babilonia. A lo largo de todo este relato, la presencia de Yahvé es continua. El pueblo de Israel, cautivo de los asirios con Nabucodonosor, experimenta un cierto alivio gracias a la interpretación que hace Daniel de los sueños del rey. Sin embargo, tal como sucedió históricamente, el rey persa Darío vence a los asirios y coloca a Daniel por encima de varios de sus gobernadores o sátrapas. Pero éstos, por recelo, hacen que Daniel desobedezca un edicto firmado por Darío que le prohibía realizar peticiones a ningún otro que no fuera el rey por un período de treinta días. Pero Daniel rezaba tres veces al día a Yahvé, por ello, el rey debe cumplir con la ley y lo arroja al foso de los leones. Y aquí se produce el milagro, por intercesión divina, dado que los leones no le hacen daño. Visto esto, son luego arrojados los que se habían conjurado contra Daniel junto a sus familias y son despedazados por las fieras. Vemos aquí, nuevamente, que el ciclo se repite: del caos y de la confusión, por obra del Ser Superior, se restablece el orden, el cosmos y, por tanto, la justicia. Aparece aquí la figura del héroe-profeta que vence a las bestias por irrupción de lo sobrenatural: el símbolo es el mismo que en el caso de Gilgamesh o de Dumuzi aunque tamizado por la concepción religiosa del pueblo hebreo. Tampoco es casual la aparición de los leones, pues nos hallamos en el ámbito cultural de asirios y persas. En este caso, las fuerzas del caos están representadas no sólo por los leones sino también por los indignos adversarios de Daniel.

El segundo ejemplo que hemos elegido para presentar pertenece a uno de los capiteles de la galería oeste del claustro de Moissac (Fig. 5)[48]. En el centro, sentado en *maiestas* y con los brazos en alto en actitud de oración, se halla un Daniel barbado y cubierto con un tocado. A ambos lados del mismo, con el cuerpo mirando hacia afuera pero con el rostro vuelto hacia el profeta, se hallan erguidos sobre sus patas, dos leones. El dinamismo y la torsión de los cuerpos así como la tranquilidad del gesto de Daniel nos recuerda el modelo sumerio (Fig. 1b) así como el capitel de Cataluña (Fig. 1a), demostrando así que ambos son tributarios del modelo sumerio. Destaquemos que la postura de las manos orantes y su tamaño exagerado muestran, a su vez, el legado del primer arte cristiano catacumbario así como el de los sarcófagos primitivos, donde aparece, en repetidas oportu-

---

[48] Esta fotografía fue tomada de la obra de Meyer Schapiro, *Estudios sobre el románico*, Madrid, Alianza, 1984, p. 233, fig. 140.

nidades tanto el gesto como la exageración del tamaño de las manos. Aunque no se ve en la foto —ni aún en el original dado que es muy esquemático—, Daniel se halla sentado sobre el típico almohadón gemado de origen oriental, difundido por Bizancio. Notemos, asimismo, que tanto el vestido como la postura mayestática del profeta es la misma utilizada para representar a Cristo. En síntesis, a través del gesto sereno que invoca a Dios, Daniel vence a las fieras —símbolo del caos— restituyendo el cosmos, es decir, el orden, gracias a la intervención supranatural. Hay un segundo capitel en el claustro de Moissac —en la galería norte— que representa esta misma escena pero si bien Daniel también aparece aquí sentado y tanto el trono como el almohadón se ven claramente, los leones miran hacia él pero apoyados en sus cuatro patas[49].

Antes de concluir, me voy a permitir una pequeña licencia, saltando de lo iconográfico a lo poético. Hemos visto cómo la iconografía sacra es una de las manifestaciones de símbolos profundos y tradicionales, esto es, trascendentes, que se da a lo largo de la humanidad. Pero no es la única. En el bello poema llamado *El Romance del Conde Arnaldos* volvemos a encontrar la idea de ordenamiento cósmico y de dominio de la naturaleza por la intervención divina[50]. Transcribiremos primero el romance para luego hacer un breve comentario sobre el mismo. Cabe destacar que aunque la versión corresponde a 1545 (Cancionero de Romances de Amberes), esta pieza poética hunde sus raíces en la Edad Media:

«¡Quien hubiese tal ventura sobre las aguas del mar
como hubo el Conde Arnaldos la mañana de San Juan!
con un falcón en la mano la caza iba cazar,
vio llegar una galera que a tierra quiere llegar;
las velas traía de seda, la ejarcia de un cendal;
marinero que la manda diciendo viene un cantar
que la mar facía en calma, los vientos hace amainar,
los peces que andan nel hondo arriba los hace andar,
las aves que andan volando nel mastel las faz posar.
Allí fabló el Conde Arnaldos, bien oireis lo que dirá:
—Por Dios te ruego, marinero, dígasme ora ese cantar.
Respondióle el marinero, tal respuesta le fué a dar:
—Yo no digo esta canción sino a quien conmigo va».

Haremos aquí sólo un breve comentario en relación con el simbolismo de este hermoso romance, basándonos en el brillante y profundo trabajo que

---

[49] Meyer Schapiro, *op. cit.*, p. 229, figs. 131-132.

[50] Quiero agradecer al Prof. Javier R. González (UCA) por toda la bibliografía provista sobre el *Romance del Conde Arnaldos*, así como por sus interesantes comentarios al respecto.

Suárez Pallasá hizo del mismo[51]. La forma bajo la cual se logra el dominio, es decir, el canto, refleja la tradición del mito de Orfeo y de Apolo en forma implícita[52]. A pesar de que es el Conde el que da el título al romance, la figura central en torno a la cual gira todo es el marinero. A través de su canto domina las aguas, calma los vientos y los peces y las aves se quedan extasiados oyendo la canción. El autor, luego de hacer un profundo análisis, descubre la relación existente entre el marinero que con su canto ordena todo lo que se halla a su alrededor, es decir, el universo, y el Logos, es decir, Cristo, el cual a través del Evangelio recogido por sus apóstoles logra el nuevo orden[53]. Si el marinero es asociado a la figura de Cristo, la barca será el símbolo de la Iglesia, motivo, por otra parte, ya utilizado desde antiguo por los Padres de la Iglesia. También encontramos la referencia a una iniciación que se manifiesta cuando el marinero exige al Conde que, para enseñarle la canción, debe subir a la barca, hecho que implicaría la conversión del Conde. Teniendo en cuenta nuestro interés por la idea del ordenamiento cósmico, veamos finalmente lo que dice, entre muchas otras cosas, profundas e interesantes, el autor: «...en virtud de una intrínseca correspondencia que debe existir entre los efectos del sonido del cantar y el contenido de lo que en él se dice, no puede caber ninguna duda de que se trata de un canto de sentido cosmológico. En él se dice [sic] una cosmología de las cosas que manifiesta su origen y generación, su orden, su vida y destino y los seres responden a las palabras musicales»[54].

Una vez más la iconografía nos ayuda a comprender y a descubrir los préstamos entre culturas, los cuales, muchas veces, pasarían inadvertidos si sólo nos basáramos en fuentes escritas, pues éstas, a menudo, son insuficientes para revelar lo que deseamos. Sobre todo si tenemos en cuenta que el hombre medieval seguramente desconocía que los modelos que estaba utilizando fueron creados por una cultura casi cuatro mil años

---

[51] Ver A. Suárez Pallasá, «Romance del Conde Arnaldos. Interpretación de sus formas simbólicas, *Romanica*, 1976, nº 8, pp. 135-180.

[52] A. Suárez Pallasá, *op. cit.*, p. 145.

[53] A. Suárez Pallasá, *op. cit.*, p. 146.

[54] A. Suárez Pallasá, *op. cit.*, p. 165. Existen otros trabajos sobre el romance aunque no tan profundos como éste: Th. R. Hart, «El Conde Arnaldos and the medieval scriptural tradition», *Modern Language Notes*, vol. LXXII, nº 4, april 1957, trabajo muy breve pero que reafirma el simbolismo cristiano del mismo. Para ver una postura diferente con la cual, humildemente, no estamos de acuerdo, ver A. Hauf y J. M. Aguirre,»El simbolismo mágico-erótico en el Infante Arnaldos», *Romanische Forschungen*, vol. LXXXI, nº 1 y 2, 1969. Para trabajos más específicos sobre estilo literario ver L. Spitzer, *Estilo y estructura en la literatura española*, Barcelona, Grijalbo, 1980, cap. 6, pp. 146-164 y para las distintas variantes del romance, R. Menéndez Pidal, «Poesía popular y poesía tradicional en la literatura española», en *Los romances de América y otros estudios*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1948, pp. 52-91.

anterior a él. Pero lo que sí sabía era el significado que para su época tenía: un hombre del medioevo cuando veía un hombre rodeado por dos leones no sabía que estaba viendo la pervivencia de un motivo iconográfico sumerio, representando ya sea al héroe Gilgamesh o al dios sumerio Dumuzi (asirio Tammuz). Pero sí reconocía en él el significado que tenía para su universo cristiano: el profeta Daniel en el foso de los leones, es decir, reconocía las formas tradicionales de un antiguo concepto trascendente: el triunfo del cosmos sobre el caos, el dominio del hombre sobre las bestias merced a la intercesión de seres sobrenaturales (héroes, «antepasados») o por la acción directa de la Divinidad. Pero el estudio iconográfico debe ser cuidadoso para no caer en exageraciones que lo desmerecerían. Antes de poder relacionar motivos iconográficos entre sí, a veces separados por grandes períodos temporales, hay que tratar de encontrar ante todo los modelos similares pero también descubrir las ideas tradicionales que los sustentan, esto es, las concepciones metafísicas que dan verdadero sentido a estos modelos y luego comprobar las relaciones existentes entre las culturas estudiadas así como las intermedias que son, generalmente, el vehículo transmisor del motivo plástico pero no de la idea que lo sustenta pues ésta, si es de carácter tradicional, se debe hallar en todas las culturas que entiendan lo natural sólo a partir de lo sobrenatural. Creemos que esta definición se puede muy bien aplicar a todas las culturas antiguas analizadas aquí así como también a la medieval. Es por este motivo que nos atrevimos a incursionar en la poesía —aunque superficialmente, lo admitimos— no para intentar un estudio literario —pues eso corresponde a los especialistas del tema— sino tratando de descubrir en otra de las manifestaciones artísticas del hombre del medioevo, el mismo símbolo cósmico tradicional que percibimos en lo iconográfico.

Una vez más, el arte nos muestra un camino que, bien llevado, puede darnos datos sorprendentes: basta con pensar que en un capitel del siglo XI podemos hallar, como base, un motivo iconográfico sumerio, que llegó a ese sitio a través de milenios para ser utilizado como símbolo de un hecho sobrenatural referido a un profeta de Israel, dentro del espacio sagrado de un templo cristiano, reafirmando la continuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento.

Pero lo que une en una misma línea todos estos hechos es la manifestación de la idea trascendente que subyace en ellos, la del orden cósmico, el triunfo del cosmos sobre el caos, es decir, una tradición espiritual que se manifestó por primera vez, creemos, hace más de cinco mil años, en la cultura sumeria.

Figura 1a

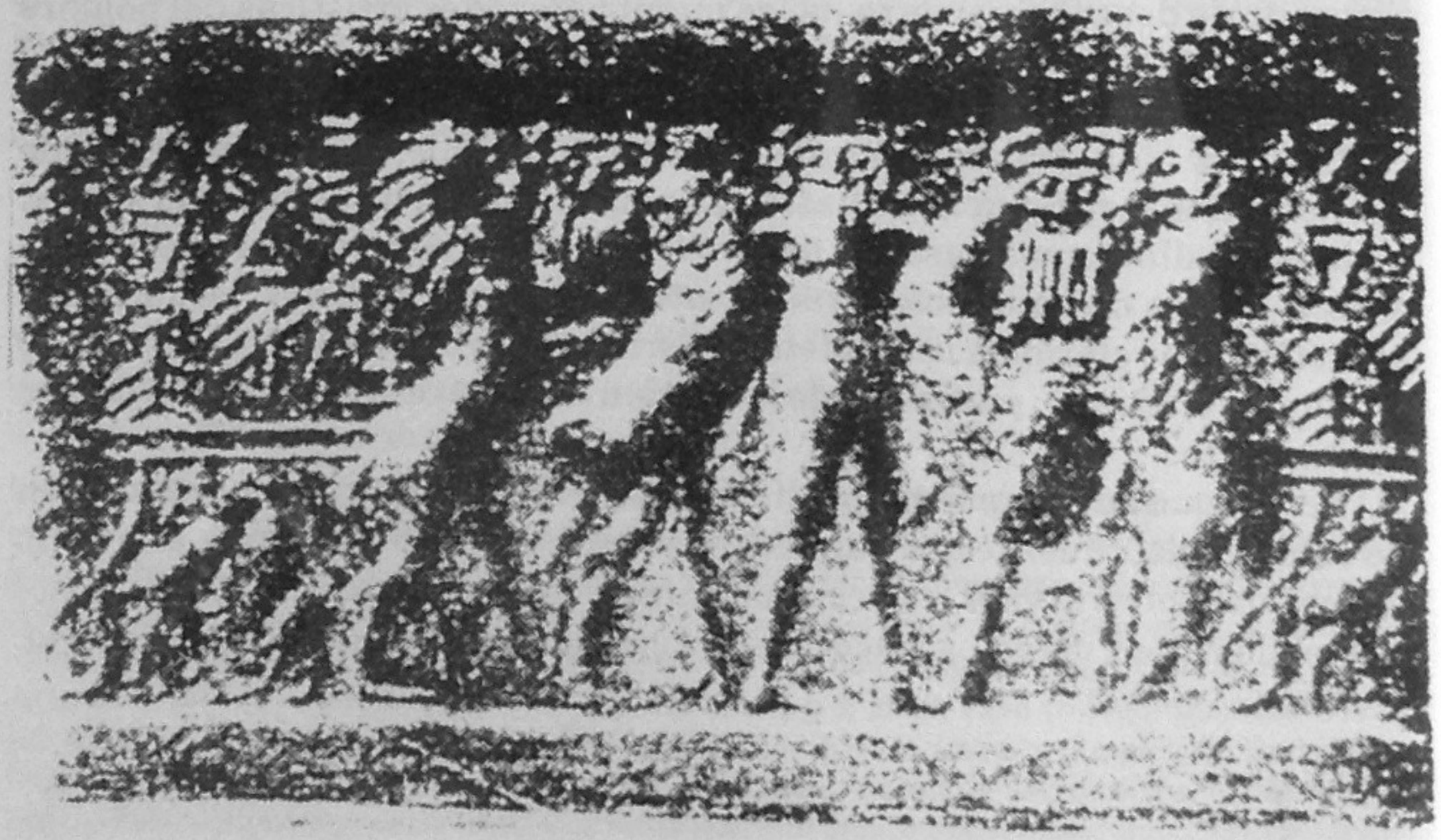

Figura 1b

Figura 2a

Figura 2b

Figura 3

Figura 4

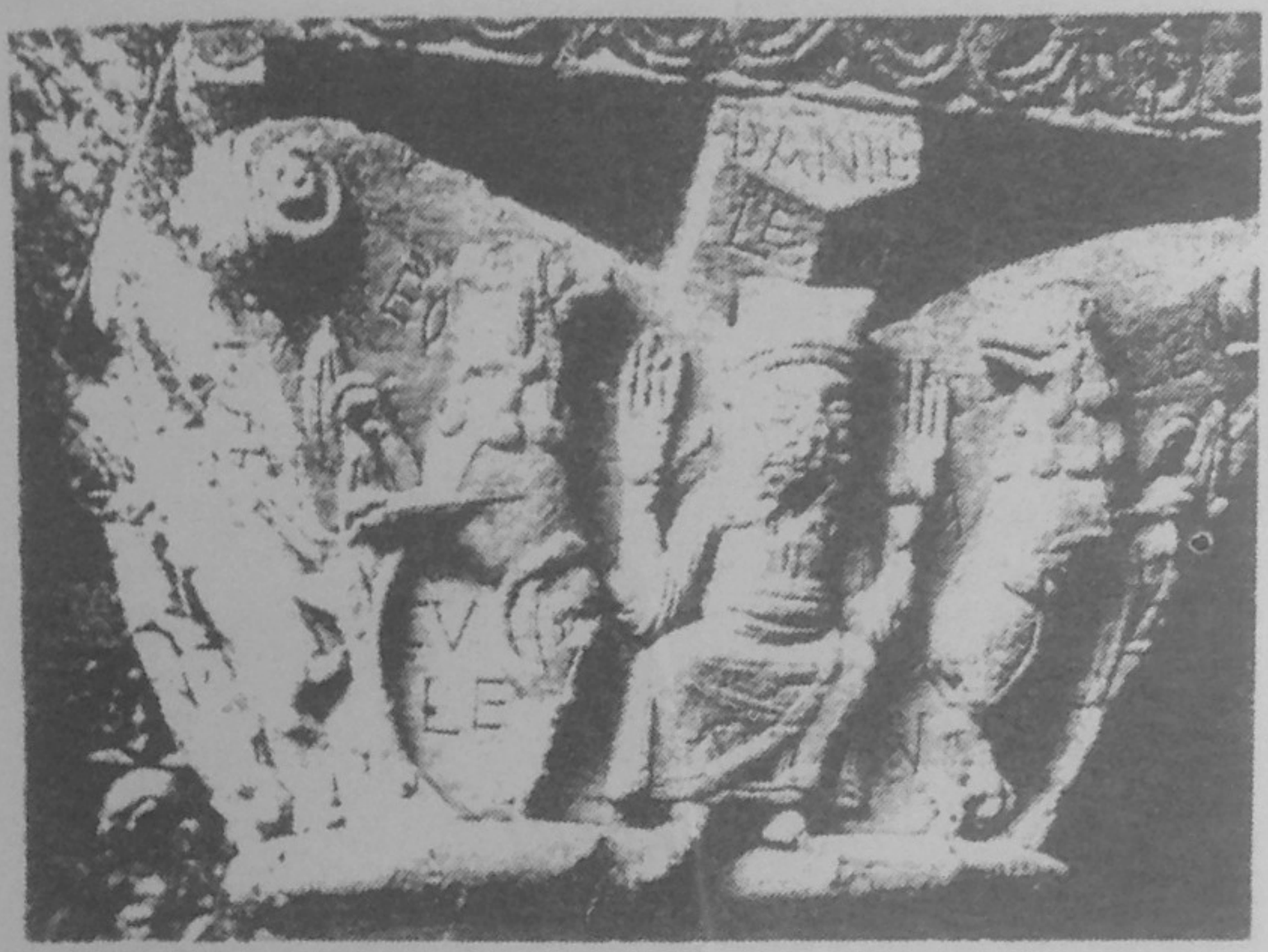

Figura 5

VARIA

EL LEGADO DE LOS ANNALES BRAUDELIANOS: 1956-1968*

CARLOS ANTONIO AGUIRRE ROJAS
(Universidad Nacional Autónoma de México)

«A Lucien Febvre le gustaba la historia-problema; a mí me gusta la larga duración y cuando tomé la dirección de los *Annales*, fijé la línea según la larga duración».

Fernand Braudel, «En guise de conclusion», 1977

El problema de la periodización de la historia de los *Annales*

Si intentamos ubicar a los *Annales* en perspectiva histórica, tratando de explicar y de hacer un balance de la curva evolutiva *global* que los mismos han seguido a lo largo de su itinerario intelectual, nos enfrentaremos inmediatamente y de manera natural a la cuestión de la periodización específica de esa misma trayectoria global.

Y ello, no solamente por la necesidad de *desconstruir* el cómodo aunque incorrecto término de «escuela» de los *Annales*, recusado incluso por sus propios directores actuales, sino también por la simple exigencia metódica de acercarnos con más detalle, descomponiendo el todo en sus distintas partes, a las especificidades y particularidades diversas de los distintos momentos que ha recorrido esta corriente *annalista* y que derivan en buena medida de las *diferentes coyunturas intelectuales y sociales* dentro de las cuales se ha desplegado el proyecto o la empresa de estos mismos *Annales*.

Confrontados así a la indispensable tarea de establecer ciertos cortes o puntos de transformación, que justamente delimitarían los distintos «períodos» de la historia de *Annales*, accedemos entonces a un primer horizonte

---

* Texto presentado como ponencia en el Coloquio Internacional «Los *Annales* en perspectiva histórica», realizado en la ciudad de México, el 1 y 2 de octubre de 1992.

Temas Medievales, Nº 4, Buenos Aires, 1994

problemático, de carácter mas bien propedéutico, respecto a la caracterización de nuestro objeto de estudio en sentido más estricto.

Porque más allá de la continuidad *formal* que se establece a partir de la publicación periódica y regular de la revista, durante casi toda su existencia[1], existen sin embargo claras divergencias en torno a los sucesivos *proyectos intelectuales* que la han animado y que, dándole vida y continuidad, la han utilizado al mismo tiempo como foro de proyección y como mecanismo de vinculación y de debate con el medio académico exterior.

Resulta entonces común, dentro de la literatura especializada contemporánea referida al «fenómeno *Annales*», encontrar varias aunque no demasiado diferentes caracterizaciones de las distintas etapas o momentos vividos por la corriente: lo mismo se hablará de «*Annales* de los fundadores», de los «años Braudel» de la revista y de los «*Annales* de las mentalidades», que de «primeros», «segundos», «terceros» y «cuartos». E igualmente encontraremos menciones a los «*Annales* de Marc Bloch», los «*Annales* de Febvre» y los «*Annales* de Braudel», que referencias a los distintos *Annales* de la primera, segunda, tercera y cuarta generaciones[2].

---

[1] Publicación periódica y regular, que sólo se vio trastornada durante los años de 1941 a 1945, durante la segunda guerra mundial, años en los que la revista debió aparecer de manera más irregular, publicando a veces números dobles, apareciendo solo en dos fascículos por año o siendo publicada con retardo y bajo los nombres diferentes de *Mélanges d'Histoire Sociale* (1942-1944) o de *Annales d'Histoire Sociale* (1939-1941 y luego 1945), todo ello debido a las condiciones y presiones de la ocupación nazi (cfr. la nota explicativa de Lucien Febvre al inicio de *Mélanges d'Histoire Sociale*, VI, París, 1944 y también las páginas «A nos lecteurs» en *Annales d'Histoire Sociale. 1945. Hommages à Marc Bloch*). Sin embargo mantuvo la continuidad de su publicación, aunque al precio, entre otras cosas, de la radical ruptura entre Bloch y Febvre en la primavera de 1941, ruptura cuya significación comienza a ser reevaluada recientemente (sobre este punto cfr. «Marc Bloch: Témoignages sur la période 1939-1944», en *Annales d'Histoire Sociale. 1945. Hommages à Marc Bloch*, París, 1945; Josep Fontana, *Historia. Análisis del pasado y proyecto social*, Barcelona, 1982; Alain Guerrau, *El feudalismo. Un horizonte teórico*, Barcelona, 1985; y más recientemente, Carole Fink, *Marc Bloch: a life in history*, Cambridge, 1989; Peter Schoettler, *Lucie Varga. Les autorités invisibles*, París, 1991 y Massimo Mastrogregori, «Le manuscrit interrompu: Métier d'historien de Marc Bloch», *Annales (E.S.C.)*, nº 1, París, 1989 y «La sorte delle 'Annales' nel 1941", *Rivista di storia della storiografia moderna*, nº 3, Roma, 1990).

[2] Para darse una idea solo general de estas caracterizaciones distintas pueden verse Traian Stoianovich, *French historical method. The* Annales *paradigm*, Ithaca-Londres, 1976; François Dosse, *L'histoire en miettes. Des «Annales» à la «nouvelle histoire»*, París, 1987; Peter Burke, *The french historical revolution. The* Annales *school 1929-1989*, Cambridge, 1990; Fernand Braudel «En guise de conclusion», *Review*, nº 3/4, Nueva York, 1978; Maurice Aymard, «The Annales and french historiography», *The Journal of European Economic History*, nº 2, 1972; Immanuel Wallerstein «Braudel, los *Annales* y la historiografía contemporánea», *Historias*, nº 3, México, 1983 y Carlos A. Aguirre «Between Marx and Braudel. Making history, knowing history», *Review*, nº 2, Nueva York, 1992.

Pero más allá de estas distintas designaciones, establecidas con criterios temáticos o de la conducción personal, o simplemente con parámetros cronológicos o generacionales, subsiste el hecho de que una gran parte de los estudiosos de *Annales está de acuerdo* en marcar estas diferentes etapas del itinerario global de la corriente, coincidiendo además, de modo llamativo, en los puntos de corte en donde se establecen los principales giros o transformaciones de los proyectos subyacentes a la propia vida de la revista.

¿Se trata entonces, en estas «periodizaciones consagradas», de *falsos* lugares comunes, compartidos por la mayoría de la comunidad de investigadores que han analizado el fenómeno *Annales* o, por el contrario, de *verdaderos cambios* dentro de los sucesivos proyectos intelectuales que han impulsado la marcha de la corriente? En nuestra opinión, la casi unanimidad en cuanto a esta diferenciación interna del periplo de la trayectoria *annalista*, habla más del hecho de que la misma es tan clara y marcada que se presenta incluso como una evidencia inmediata, que de una falsa evidencia compartida.

Sin embargo, y tratando de ir hacia una fundamentación más profunda de esta periodización —casi espontánea y universalmente aceptada—, pensamos que el mejor procedimiento es el de remitirse al análisis de los *proyectos intelectuales específicos* presentes dentro de los *Annales*, en los distintos momentos de su historia. Es decir, abordar con cuidado las perspectivas teóricas y metodológicas que han guiado, en cada momento, la construcción de la revista, sirviendo al mismo tiempo como criterio de discriminación de los artículos, publicados o no, y como parámetro de elección de los campos problemáticos impulsados y de los debates historiográficos abordados[3].

Desde ahí, creemos, nos será entonces posible detectar más fácilmente cuándo ha aparecido un *nuevo* proyecto intelectual y cuándo se ha agotado uno anterior, cuándo estamos en una simple etapa de transición de la revista y cuándo hemos pasado ya a un nuevo momento en su ciclo vital. Igualmente, podremos entender entonces por qué ciertos *Annales* han sido «personalizados» en el momento de su caracterización, mientras otros son designados por «nombres colectivos», a la vez que comprendemos por qué la revista ha estado, en ciertos momentos abierta y en otros reticente, respecto al diálogo y a la colaboración con tal o cual otra corriente historiográfica —por ejemplo, el marxismo— o con tales o cuales autores *no* incluidos, sin embargo, en el «núcleo duro» perteneciente a su grupo director —por ejemplo Ernest Labrousse y luego ciertos discípulos labroussianos—.

---

[3] Es lo que, en nuestra opinión, intenta hacer el propio Braudel al subrayar que «a Lucien Febvre le gustaba la historia-problema», mientras a él «le gustaba la larga duración»: hay aquí la explicitación de dos diferentes proyectos intelectuales, de dos matrices de construcción de la línea editorial de la revista.

En nuestra opinión, es partiendo de la definición de esos proyectos intelectuales particulares, subyacentes a la periódica aparición de la revista, que puede resolverse entonces la cuestión de la «periodización» de la historia de la corriente de *Annales*, tendiendo además los puentes que permitan, en un segundo momento, esclarecer las redes de vinculación mayores de la revista con los medios académicos e intelectuales dentro de los cuales ha prosperado, así como trazar el mapa de los círculos concéntricos de la mayor o menor difusión de su línea directriz, de sus paradigmas teóricos y metodológicos, de sus problemáticas y aportes historiográficos diversos.

Redes de vinculación con el medio intelectual e impacto sobre la vida cultural y social de su época, que nos conducen entonces hacia la evaluación de las distintas *coyunturas intelectuales y sociales* dentro de las cuales se han desplegado los distintos *Annales* y que constituyen no sólo sus puntos de apoyo y marcos de referencia generales —y en consecuencia, una parte importante de la explicación de su específico perfil— sino también su atmósfera y contexto determinados de desarrollo y de legitimación.

Jugando entonces con esta dialéctica que Jean-Paul Sartre ha propuesto en su texto «Cuestiones de Método» y en su *Crítica de la Razón Dialéctica*, que va del individuo y del grupo —en nuestro caso, la revista de los *Annales*, sus protagonistas principales y los sucesivos proyectos intelectuales que le son subyacentes— hacia el contexto y la estructura —aquí representado por las distintas coyunturas vividas por la Francia y la Europa de estos mismos tiempos— y que vuelve desde ese nivel general y estructural hasta la particularidad y singularidad del proyecto y de la elección individuales[4], pensamos que será posible avanzar en el proceso de situar a los *Annales* en una perspectiva verdaderamente histórica. Es también desde esta dialéctica que intentaremos esclarecer el legado de los *Annales* braudelianos, desarrollado entre 1956 y 1968.

---

[4] Cfr. Jean Paul Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, 1963. En nuestra opinión, no ha sido aún suficientemente valorada la propuesta de Sartre aquí contenida. Pues, al criticar doblemente tanto al marxismo «stalinista» que reduce a los hombres y a los individuos a nivel de simples expresiones de las estructuras (a través de su condición de clase), como al distanciarse de la vieja postura positivista que reducía a las estructuras a mero «telón de fondo» inesencial de una historia de héroes y grandes hombres, lo que Sartre restituye es la complejidad real de todo análisis histórico: la dialéctica concreta entre individuo y contexto, el va y viene desde la intención y el proyecto individual o del pequeño grupo hacia el complejo del medio social y de las estructuras generales que lo enmarcan.

Los trazos generales de los *Annales* braudelianos

> «La conexión Bloch-Febvre era única, absolutamente singular. Yo incluso he pensado en interrumpir los *Annales* después de la muerte de Lucien Febvre (1956)».
>
> Fernand Braudel, entrevista de la revista *L'Histoire*, septiembre de 1982

Los *Annales* braudelianos o «segundos *Annales*» no han sucedido de manera inmediata a los «primeros *Annales*», a los *Annales* de la conexión Bloch-Febvre que han tenido vida entre 1929 y 1939, sino a una clara *etapa de transición* interna que la corriente ha conocido entre 1939 y 1956 y que, según algunos autores, podría ser caracterizada como la etapa de los «*Annales* de Lucien Febvre».

Porque partiendo justamente del doble criterio arriba planteado, resulta claro que los *Annales* conducidos por Lucien Febvre, desde 1939 hasta 1956, *no* han desarrollado un *nuevo* proyecto intelectual, distinto cualitativamente en cuanto a sus rasgos esenciales, del mismo proyecto desplegado por la revista entre 1929 y 1939. Ya que si la conexión intelectual y el diálogo permanente Bloch-Febvre ha sido realmente excepcional, siendo capaz de generar ese rico y multifacético proyecto intelectual fundador de los *Annales* originales, el eclipsamiento y luego asesinato de Marc Bloch por parte de los nazis, lo que solamente provocó es una *acentuación* de los trazos que Lucien Febvre había impreso ya antes dentro de ese proyecto originario —y muy particularmente de su visión de la historia como historia-problema—, junto a la desaparición de los elementos aportados por el propio Bloch y, en consecuencia, la creación de unos *Annales* en los que *sobrevive* el mismo proyecto de los años treinta, aunque ahora matizado por el mencionado predominio de sus señas febvrianas.

Annales impulsados entonces por el mismo esquema intelectual de sus orígenes que, sin embargo, habrán de prosperar dentro de una coyuntura social e intelectual totalmente *diversa* de aquella que les dio nacimiento. Porque luego de la segunda guerra mundial y a tono con los cambios que ella ha producido, se redefine el paisaje social, económico y cultural de Europa y de Francia y pasamos entonces de esa también excepcional coyuntura europea de entre las dos guerras mundiales —coyuntura que ha producido, en el plano de las ideas, tantos y tan variados movimientos y corrientes de pensamiento críticos, sumamente interesantes—, a la coyuntura de la recuperación económica y la reconstrucción europea, caracterizada por los economistas franceses como el período de los «treinta gloriosos».

Annales de 1939-1956, animados por el mismo impulso de su fundación,

pero desplegados en un nuevo y diferente contexto, que serán entonces unos claros «*Annales* de transición» y, por tanto, la etapa en la que habrán de *madurar*, lentamente y sin prisas, los futuros *Annales*, conducidos por Fernand Braudel.

De esta manera, el proyecto intelectual que soportará a los *Annales* braudelianos, entre 1956 y 1968, ha podido desarrollarse tranquila y metódicamente realizando, durante esta larga década posterior a la segunda guerra mundial el proceso de *superación fundada* de la matriz o proyecto intelectual de los primeros *Annales*.

Superación fundada de los *Annales* iniciales que, en el más estricto sentido hegeliano, no implica una simple *negación* y *ruptura* con lo anterior, que en este caso quedaría sencillamente al margen del proyecto ulterior, sino más bien una verdadera *Aufhebung* que, construyendo un nuevo proyecto intelectual, recupera con otra forma y en otra dimensión los mismos elementos del viejo proyecto superado. Movimiento entonces de negación/conservación/superación de los primeros *Annales* que nos explica el hecho de que los principales aportes de estos últimos se encuentren entonces claramente *presentes* dentro del proyecto de los *Annales* braudelianos, pero al mismo tiempo *enriquecidos y transformados*, profundizados y redimensionados desde una nueva óptica o perspectiva y, por lo tanto, genuinamente superados.

Nueva perspectiva o proyecto intelectual, específico y característico de estos «años Braudel» de la revista, que no es otro que el proyecto intelectual de unos *Annales* construidos desde la óptica de la larga duración histórica[5]. Porque es justamente desde la elaboración y profundización constantes de la teoría de las distintas temporalidades diferenciales en la historia —y especialmente de las estructuras de la larga duración histórica— que Fernand Braudel edificó el proyecto particular de los *Annales* braudelianos, marcando desde allí una línea directriz de la revista que, entre 1956 y 1968, impulsó tanto el debate metodológico explícito sobre esta misma perspectiva epistemológica de la *longue durée* como las investigaciones de largo aliento sobre la civilización material, sobre la dinámica global de las civilizaciones humanas y sobre los destinos del mundo no-europeo o «fuera de Europa».

---

[5] Cfr. el artículo de Fernand Braudel, «Historia y ciencias sociales. La larga duración» en *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, 1968. Perspectiva de la larga duración histórica, cuya complejidad y riqueza globales estarían todavía por ser cabalmente reconocidas y asimiladas por los historiadores actuales y que explica tanto el hecho de las muy diversas interpretaciones y reinterpretaciones que esta teoría de los tiempos sociales largos ha conocido, como el agudo e irónico comentario realizado a este respecto por Fernand Braudel en el Coloquio de Chateauvallon, en octubre de 1985 (cfr. *Una lección de historia de Fernand Braudel*, México, 1989).

Recuperando entonces, como hilo conductor central, esa pequeña revolución epistemológica que representa la teoría de la larga duración —teoría que constituye una doble superación, tanto del concepto moderno-burgués del tiempo, concebido como cuadrícula homogénea de instantes en donde «tienen lugar» y se «acomodan» sucesivamente los «acontecimientos históricos», como del viejo concepto precapitalista del tiempo natural que está adherido y se subordina a las pausas y ritmos de los propios fenómenos naturales e históricos— los *Annales* braudelianos van a difundir y animar investigaciones sobre la historia de los ciclos agrarios de larga duración, lo mismo que historias del clima o de la «larga y muy larga» Edad Media, a la vez que colaboran protagónicamente en el fuerte movimiento de desarrollo de la historia económica y de la historia cuantitativa y serial de aquellos años o divulgan artículos sobre la persistencia y rol de la idea de cruzada en Europa o sobre los ciclos de expansión y decadencia de las distintas civilizaciones.

Ubicando entonces en el centro de su proyecto intelectual específico a la perspectiva metodológica de los fenómenos correspondientes a los tiempos sociales largos, los *Annales* dirigidos por Fernand Braudel esbozaron un programa de trabajo que no era un programa exclusivo para la historia, sino también un intento de puente y hasta una propuesta igualmente programática para el conjunto total de las ciencias sociales. Pues si la historia es concebida también por Braudel como historia globalizante o totalizante, entonces la visión de la larga duración es una óptica que será también aplicable a la sociología o a la economía, lo mismo que a la psicología, la antropología o la geografía mismas.

Hay entonces, en la propuesta explícita del proyecto intelectual que los *Annales* hacen público en 1958 —con el hoy renombrado artículo sobre «La larga duración. Historia y ciencias sociales»— todo el esbozo de un programa de trabajo para la historia y para las restantes ciencias sociales, que sólo muy parcialmente fue cumplido por esos mismos *Annales* braudelianos y que queda, por tanto, todavía como *tarea pendiente* tanto de los historiadores como de los científicos sociales contemporáneos

Programa de trabajo realizado sólo en parte, que sin embargo ha logrado avanzar en la línea de *renovar* los *Annales*, construyendo para ellos un perfil muy particular y característico, vigente entre los años de 1956 y 1968 y marcado por una serie de trazos singulares que, en una medida importante, derivan del contexto social global dentro del cual se han desplegado esos mismos *Annales* de la larga duración. Trazos particulares que tipifican la herencia de la revista en esos años de la conducción braudeliana y que nos reenvían una vez más a la ya mencionada dialéctica entre el contexto intelectual y social de Francia y Europa en los años cincuenta y sesenta y el proyecto cultural determinado de Fernand Braudel y del núcleo inmediato de sus discípulos y colaboradores más cercanos.

Si nos sumergimos entonces dentro de la atmósfera intelectual de la Francia de los 50 y 60, nos llamará la atención el hecho de que es justamente en estos años cuando se afirman y consolidan dos grandes matrices teóricas, que han redefinido completamente el paisaje de las ciencias sociales francesas y que —compitiendo y oponiéndose a veces, pero también aliándose y combinándose en otras— han terminado por establecer una gran parte de los referentes del medio académico e intelectual en donde habrán de vivir y de proyectarse los «segundos *Annales*», que estamos considerando aquí. Esas dos grandes matrices son, de un lado, la variante *francesa* del marxismo *mediterráneo*, variante que ha arraigado por *primera* vez de manera masiva y popular en el universo del hexágono francés luego de la invasión soviética a Hungría, en 1956 y, del otro lado, la perspectiva *estructuralista*, ese gran movimiento de ideas que, siguiendo los caminos y los modos típicos de las grandes «modas intelectuales» parisinas y francesas, se ha hecho presente lo mismo en la filosofía que en la antropología, en la psicología o en la lingüística. Veamos esto con más detalle.

Un dato llamativo de la historia cultural europea —que se ha hecho presente a lo largo de toda la vida de esta civilización como una verdadera *constante de larga duración*— es la clara diferenciación entre sus dos universos constitutivos principales: el mundo mediterráneo-latino y la zona de la Europa nórdica, en gran parte de vieja matriz germánica. División pues de Europa, en *dos Europas culturales de larga duración*, que explica el hecho de que, mientras el marxismo nace, prospera y florece en el mundo germanoparlante de la segunda mitad del siglo XIX y de las tres primeras décadas del siglo XX, se encuentra en cambio prácticamente *ausente* de los universos culturales de la zona de los países latino-mediterráneos. De tal modo que, cuando en el segundo lustro de los años cincuenta y durante los años sesenta, empieza a difundirse con fuerza este mismo marxismo *dentro* de Francia e Italia —a España solo le tocará su turno un poco más tarde, luego del fin del franquismo—, asistimos entonces, por vez primera, al nacimiento de lo que podríamos llamar un *marxismo mediterráneo* desarrollado de manera sistemática y amplia y establecido entonces como protagonista de primer orden dentro del espectro intelectual francés[6].

---

[6] Marxismo mediterráneo que puede caracterizarse a partir de varios de los rasgos típicos que Perry Anderson considera como correspondientes, en general, a todo marxismo «occidental» (cfr. Perry Anderson, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Madrid, 1978). En nuestra opinión, esos rasgos del marxismo occidental señalados por Anderson son más bien trazos del marxismo mediterráneo occidental, pero no del marxismo nordeuropeo —ni en su variante germano-parlante, desarrollada entre 1870 y 1930, ni de su versión anglosajona, muy difundida en los últimos veinte años—. Para la diferencia entre el marxismo mediterráneo y el marxismo nordeuropeo cfr. nuestro artículo «Dalle 'Annales rivoluzionarie' alle 'Annales marxiste'», de próxima publicación en la *Rivista di storia della storiografia moderna*.

Marxismo mediterráneo francés que, al igual que su homólogo italiano, se propaga con fuerza en el seno de la intelectualidad del hexágono en los lustros de 1955 a 1970, ganando entonces las cátedras de ciencias sociales, los comités de dirección de las revistas y de las editoriales, los foros del debate y la discusión académicos y hasta parte de los medios de opinión y comunicación de aquellas épocas.

Marxismo cuasi-omnipresente y cotidiano dentro del paisaje de las ciencias sociales francesas del período 1956-1968, que se ha impuesto como referente fundamental de la producción intelectual de esta época y que, en consecuencia, ha obligado a los *Annales* braudelianos a definirse claramente respecto de él. Definición que —al establecerse desde el criterio rector de la óptica de la larga duración y frente a esas visiones históricas de largo aliento que los marxistas verdaderamente sensibles siempre han aprendido y cultivado como lección esencial derivada de la propia obra de Marx— se resolvió finalmente en esa multifacética y rica relación de diálogo y colaboración que habrán de mantener Fernand Braudel y sus *Annales* braudelianos con el marxismo y con los marxistas no sólo franceses e incluso mediterráneos, sino del mundo entero.

Porque si observamos, en perspectiva histórica, la compleja y aún no suficientemente estudiada relación entre la corriente de los *Annales* y el marxismo —tema recurrente en las investigaciones sobre el «fenómeno *Annales*»[7]— podremos darnos cuenta del hecho de que son justamente los *Annales* conducidos por el gran autor de *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, aquellos que han mantenido una relación más estrecha, viva y profunda con los distintos autores y corrientes marxistas que le han sido contemporáneos. Relación diversa y de múltiples aristas, de debate abierto e intenso a la vez que de colaboración fructífera y matizada, que ha incluido desde las discusiones con los historiadores soviéticos en Moscú y Leningrado o las relaciones con los historiadores marxistas polacos y húngaros hasta el trabajo con los jóvenes historiadores salidos de las filas del Partido Comunista Francés o de los medios de la izquierda francesa de entonces, y lo mismo las colaboraciones recibidas y hasta solicitadas para la revista por parte de los marxistas ingleses del grupo de *Past and Present* o de los marxistas y comunistas franceses, así como los debates con los historiadores económicos italianos de tendencia

---

[7] Cfr., por ejemplo, los trabajos de Immanuel Wallerstein, «Braudel, los Annales y la historiografía contemporánea», *cit.*, «Annales as resistence», *Review*, nº 3/4, Nueva York, 1978 o «Braudel sobre el capitalismo o todo al revés», *Memorias de las Primeras Jornadas Braudelianas Internacionales*, México, 1992; Luciano Allegra y Angelo Torre, *La nascita della storia sociale in Francia della Comune alle «Annales»*, Turín, 1977; Giuliana Gemelli, *Tra due crisi: la formazione del metodo delle scienze storico sociali nella Francia repubblicana*, Bolonia, 1978 o Carlos A. Aguirre, «De Annales, Marxismo y otras historias», *Secuencia*, nº 19, México, 1991.

izquierdista o los nexos con algunos discípulos marxistas de los Estados Unidos y el Canadá.

Abanico amplio y diversificado de frentes del dialogo *Annales*/marxismo que nos permite caracterizar a los *Annales* braudelianos como el período de la «luna de miel» de esta compleja relación entre la cosmovisión marxista y el proyecto *annalista*. Relación que, en la época considerada, se presenta como mucho más intensa y orgánica que en el período de los «primeros *Annales*» —en la cual, sin embargo, fue también relevante— y que será además el claro *origen* de la matriz «*annalista*-marxista» que, haciéndose presente a lo largo y ancho del mundo durante los últimos veinte años, disputará la herencia y el legado de estos *Annales* braudelianos, e incluso de los *Annales* de Bloch y Febvre, al grupo de los «terceros *Annales*» franceses, a los *Annales* posteriores del período 1969-1989[8].

Marxismo francés, mediterráneo, europeo y mundial de los años 50 y 60 que, al constituirse de este modo en *interlocutor fundamental* de los *Annales* de la «*longue durée*», ha propiciado su confrontación y acercamiento, permitiendo entonces replantear la discusión esencial en torno a los caminos posibles de la construcción de un proyecto moderno de ciencia de la historia, reubicando así dentro de una perspectiva más amplia la real contribución y el verdadero papel representado tanto por el marxismo como por la corriente de los *Annales* dentro de este mismo proyecto. Razón que nos explica entonces el hecho de que Fernand Braudel —y con él los *Annales* de 1956-1968— hayan sido tan activos en promover el diálogo y la polémica directa con el marxismo y con los marxistas de aquella época, al mismo tiempo que compartían y hacían «frente común» con esos mismos seguidores y epígonos de Marx en la defensa y desarrollo de sus respectivas investigaciones en el campo de la historiografía económica, o en sus teorizaciones específicas en torno a la modernidad, el capitalismo, la civilización europea o los posibles destinos del mundo en el que ellos han vivido.

Marxismo, pues, floreciente dentro de las ciencias humanas francesas, que al mismo tiempo ha coexistido con el desarrollo y también popularización de otra gran matriz de interpretación intelectual, la matriz del paradigma estructuralista. Fenómeno original y casi específicamente francés, desple-

---

[8] Cfr. el artículo de Immanuel Wallerstein «Beyond the Annales?» en el libro *Unthinking Social Science: the limits of Nineteenth century paradigms*, Cambridge-Oxford, 1992; Carlos Barros, «El 'tournant critique' de 'Annales'», *Revista de Historia Medieval*, nº 2, Valencia, 1991 y «La 'nouvelle histoire' y sus críticos», *Manuscrits*, nº 9, Barcelona, 1991; Bernard Lepetit, «Défense et illustration des 'Annales'», *L'Histoire*, nº 128, 1989; Carlo Ginzburg, «Renouveler la réflexion méthodologique», *Le Monde*, 19 de enero 1990; Natalie Zemon Davis, «L'échange, non l'imitation», *Le Monde*, 19 de enero 1990 y nuestros artículos «Dalle 'Annales rivoluzionarie' alle 'Annales marxiste'», *cit.* y «Los Annales en la encrucijada», *La Jornada Semanal*, nº 184, México, 1992.

gado también en los años cincuenta y sesenta de este siglo, que ha invadido igualmente al conjunto global del universo de las ciencias sociales, animando lo mismo el proyecto de la «antropología estructural» de Claude Levi-Strauss y las aportaciones en el campo de la lingüística de Roland Barthes y de Jules-Algirdas Greimas, que el proyecto psicoanalítico de una cierta relectura de Freud impulsado por Jacques Lacan o los singulares y estimulantes trabajos filosóficos de Michel Foucault, particularmente los de su primera época de producción intelectual, justamente realizados en los años 60[9]. Visión estructuralista francesa, también cuasi omnipresente en el seno de la intelectualidad de la Francia de aquellos tiempos que, al coincidir entonces con la ya mencionada irrupción del marxismo francés-mediterráneo, terminará por redefinir, entre estos dos grandes parámetros generales del marxismo y el estructuralismo, el campo global de las investigaciones y de los debates franceses de esa sexta y séptima décadas de este mismo siglo.

Reencuadrando de esta forma al conjunto de los científicos sociales del hexágono entre la influencia del marxismo y su propia irradiación, el paradigma estructuralista ha logrado penetrar hasta tal punto, que ha sido incluso capaz de generar, por ejemplo, ese peculiar «marxismo estructuralista» agrupado bajo la figura de Louis Althusser, marxismo que si bien no ha logrado, ni mucho menos, la unanimidad de los seguidores de Marx —oponiéndose todo el tiempo a importantes e igualmente fuertes corrientes de un marxismo mucho más humanista y antropológico, más histórico y crítico, como por ejemplo en el caso de los trabajos de Henri Lefebvre[10]—, ha conquistado sin embargo un indudable arraigo profundo en el seno de los intelectuales de izquierda de aquellos años.

Paradigma estructuralista de las ciencias sociales, que más allá de la diversidad de sus «aplicaciones» y «concretizaciones» dentro de los diferentes «saberes» sobre lo social, se caracterizará, en general, por una clara postura que tiende a eliminar el papel del sujeto dentro de los procesos sociales y por una visión profundamente ahistórica de los fenómenos analizados, visión que, sacrificando el elemento genético o evolutivo en beneficio de un «corte»

---

[9] Para una visión global de la curva evolutiva del «movimiento estructuralista» y de su impacto en el seno de la intelectualidad francesa, puede verse la obra de François Dosse, *Histoire du structuralisme*, París, 1991 (vol. I) y 1992 (vol. II).

[10] Es curioso a esta luz revisar el argumento de Perry Anderson, en su interesante libro *Tras las huellas del materialismo histórico*, Madrid, 1986 —libro que, de hecho, es la continuación de sus *Consideraciones sobre el marxismo occidental*—, en donde retoma la oposición marxismo/estructuralismo vivida en Francia en los años que aquí analizamos. Pero igual que oposición hubo alianza y coexistencia y, finalmente, el declive de ambas matrices resulta, con un pequeño desfase, casi simultáneo y coincidente. Una línea de investigación que valdría la pena profundizar un poco más.

hiperracionalizado de las «estructuras», termina por hipostasiar el examen «sincrónico» de las relaciones formales y funcionales de los distintos elementos del «todo estructurado».

Estructuralismo triunfante y en auge durante los años sesenta que, junto al marxismo, divide y reubica a la *inteligentsia* francesa, suscitando lo mismo adhesiones importantes y difundidas que rechazos y empeños polémicos igualmente relevantes. Reticencias críticas y confrontaciones abiertas frente a esta matriz estructuralista, entre las cuales habrán de contarse precisamente los *Annales* braudelianos. Porque, en este último sentido, resulta importante subrayar el contraste que representa el hecho de que, mientras los «segundos *Annales*» se dejaron «contaminar» sin problemas y coexistieron muy amistosamente con el marxismo mediterráneo y mundial que les fue contemporáneo, adoptaron en cambio una clara actitud de rechazo militante frente a las diversas expresiones de la marea estructuralista y, muy particularmente, frente al proyecto de la antropología levi-straussiana.

Porque reafirmando, también en este caso, su visión de una historia profundamente evolutiva y en movimiento perpetuo, y criticando de manera frontal el término entonces en boga de «estructura», al que proponen redefinir radicalmente en su sentido esencial desde el proceso de su historización y reconceptualización, tanto Lucien Febvre como Fernand Braudel van a tratar de defender a la historia de los embates declarados de la antropología[11].

Ensayando entonces, en esta línea, el montaje de todo un proyecto de *recuperación* sistemática, pero *desde la historia*, de los propios temas descubiertos o abordados por la antropología, los *Annales* braudelianos van a construir uno de sus ejes de investigación más importantes, el eje de lo que

---

[11] Para comprobar esto basta releer el «Prefacio» de Lucien Febvre a la obra de Pierre y Huguette Chaunu, *Seville et l'Atlantique*, así como el artículo de Fernand Braudel sobre «Historia y ciencias sociales. La larga duración». En ambos resulta clara la intención de hacer frente al estructuralismo, entonces en boga, y también la voluntad de tomar partido dentro de la disputa entre la antropología y la historia que entonces tiene lugar y en la cual Levi-Strauss quiere reducir el rol de la historia al de simple visión parcial de los fenómenos sociales, concentrada de modo privilegiado en los hechos conscientes y particulares de la evolución humana y necesitada, por tanto, del complemento de la visión de la etnología y de la antropología para poder ser una visión global (cfr. su artículo «Histoire et anthropologie», *Anthropologie structurale*, París, 1974). En nuestra opinión, detrás de esta confrontación polémica con la antropología «estructural», va implícita también una crítica más global a todo el punto de vista estructuralista, caracterizado, como hemos dicho, por sacrificar los elementos genéticos, evolutivos e históricos de los fenómenos, en aras de mejor aprehender y ser capaces de racionalizar los elementos de las estructuras, ya constituidas y en funcionamiento (cfr. sobre este punto François Dosse, «Les Habits neufs du President Braudel», *Espace-Temps*, nº 34/35, París, 1986 y «Clio en el exilio», *Secuencia*, nº 21, México, 1991).

Fernand Braudel llamará el universo de la «civilización material». Así, tanto la «Encuesta sobre la vida material» conducida por la revista durante 1961 y 1962, como el trabajo más general desplegado en la línea de la historia de las civilizaciones, pueden ser considerados importantes en alguna medida, a partir de este contexto de combate y de polémica frente a esta antropología estructuralista y frente al estructuralismo en general.

Emplazados, de este modo, los *Annales* de la segunda generación, por el doble desafío representado por el desarrollo del marxismo mediterráneo francés y por el auge del paradigma estructuralista, responderá, acogiendo de manera fraternal y estrecha al primero y distanciándose de modo combativo y crítico frente al segundo. Lo que, por otra parte —y en esta atmósfera de desarrollos teóricos *fuertes* y de florecimiento de diversas perspectivas *metodológicas e interpretativas*— provocarán el hecho de que esos mismos *Annales* braudelianos se comprometan y sumerjan de manera importante dentro de estos debates epistemológicos y teóricos, intensificando el papel de la teoría y de la metodología dentro del proyecto intelectual específico que ellos tratan de llevar a cabo.

Porque en nuestra opinión —y visto una vez más en términos comparativos respecto a los otros momentos o períodos de la curva evolutiva de los *Annales*— creemos que los «años Braudel» de la revista han sido los años en los que el debate teórico y metodológico ha sido más *intenso*, floreciendo y afirmándose en esas diversas líneas de la definición frente al marxismo y el estructuralismo y delimitando desde esa doble definición el perfil específico de su propia línea directriz. De este modo, los *Annales* braudelianos no solo han hecho *explícita* y sometido a debate *abierto*, desde 1958, la clave metodológica maestra de su propio proyecto intelectual[12], la propuesta de la larga duración histórica, sino que también han avanzado en la construcción y elaboración de distintos modelos teóricos y teorías sobre varios de los problemas históricos que han abordado, avance que se refleja de manera clara en el interior de la obra del propio Fernand Braudel.

Porque, más allá de sus reiteradas declaraciones de escepticismo y hasta rechazo frente a la teoría[13], es evidente que los *Annales* braudelianos han

---

[12] Explicitación y puesta a discusión del corazón metodológico de su proyecto intelectual, que lo distingue de los restantes *Annales* los que, en todo caso, han desarrollado dicha matriz metodológica de manera mucho más implícita, o de modo explícito pero en otros textos, no publicados dentro de la revista y no sometidos al debate y a la confrontación con el público culto, de una manera tan directa.

[13] Cfr. Fernand Braudel, «A modo de conclusión», donde dice: «En realidad yo nunca me he elevado al nivel de la teoría, al nivel de la 'filosofía', como decía Gurvitch, sin ser forzado a ello... fue así como al construir mi libro sobre el Mediterráneo, me vi llevado a dividir el tiempo de la historia según sus diferentes velocidades, según sus diferentes temporalidades... igualmen-

elaborado y poseído, a través de los trabajos del mismo Braudel, tanto una teoría sobre el capitalismo que les ha servido para dialogar y colaborar con los marxistas, como una teoría de la geohistoria y de la civilización material, que les ha permitido recuperar *de otro modo* algunos de los temas nucleares de la antropología y de la geografía que les fueron contemporáneas y tanto una teoría de las economías-mundo que utilizaban para explicar la historia de la modernidad capitalista desde el siglo XIII e incluso hasta la actualidad, como unas solo esbozadas teorías de la sociedad y de la civilización que sirvieron, sin embargo, como claves útiles de acceso al gran problema global de la historia universal.

Conjunto pues de teorías y de modelos teóricos, desarrollados por los *Annales* de la larga duración, que le permitieron a la corriente insertarse dentro de los grandes debates teóricos ocurridos en Francia durante los años cincuenta y sesenta, delimitando y puliendo así sus aristas particulares en el interior de las polémicas y del diálogo mutuo con otros discursos y otras diversas posiciones teóricas[14].

Y si estos *Annales*, dirigidos por Fernand Braudel, se hallan caracterizados en general por estar construidos desde la perspectiva metodológica de la larga duración histórica y por un perfil teórico bien desarrollado y consistente, forjado al calor de la confrontación con el marxismo y el estructuralismo de aquella época, van a estar centrados, en lo que a horizonte *problemático* se refiere, en torno al campo de investigaciones de la rama de estudios de la *historia económica*. Centramiento que a su vez y, de nueva cuenta, habrá de responder también al contexto social general de la Francia de los años cincuenta y sesenta que ahora consideramos.

Porque, según nos han explicado los economistas, los cinco o seis lustros que suceden al fin de la segunda guerra mundial son tiempos caracterizados en general por un movimiento *expansivo* importante de las distintas economías del mundo occidental. Son estos los años del pujante «desarrollo estabilizador» en México, igual que la época del «milagro japonés» o de lo que

---

te, la larga duración... del mismo modo, la globalidad...». Felizmente, en nuestra opinión y a la luz de la obra global de Fernand Braudel, él fue «forzado» a elevarse a ese plano de la teoría con bastante frecuencia.

[14] Piénsese por ejemplo en la crítica frontal de Michel Foucault al paradigma de la historia global y su propuesta alternativa de una historia mas bien general (cfr. su «Introducción» a *La arqueología del saber*, México, 1985) o en el concepto de «estructura» propuesto por Braudel y vinculado a la larga duración, también alternativo y crítico del concepto levi-straussiano de «estructura» (cfr. «Historia y ciencias sociales. La larga duración», *cit.*) o los comentarios y remarques de Witold Kula a esta misma perspectiva de la «longue durée» o la «Encuesta sobre la vida material», que va precisando y definiendo los contornos de esta dimensión de la vida histórica, todos ellos testimonio de este proceso de definición teórica, desde y dentro del diálogo con otros discursos, en esta época de desarrollos teóricos fuertes.

los economistas franceses llaman el período de los «treinta gloriosos». Es decir que se trata de una época en la que la economía francesa, europea y occidental florece, prospera y crece con fuerza, acelerando la industrialización de los distintos países, intensificando el crecimiento de sus respectivas clases obreras, disparando una intensa movilidad social ascendente y disminuyendo a pasos agigantados los resabios agrarios y más tradicionales de las distintas economías nacionales mencionadas.

Se trata entonces de una rama ascendente del ciclo Kondratiev acompañada, como es natural, de los vientos de un importante auge económico, de crecimiento considerable de los niveles de vida relativos de la población y también y como consecuencia de lo anterior, de claras y explícitas políticas institucionales de apoyo y fomento a las investigaciones y a los estudios desarrollados en torno a la economía y a «lo económico».

Hay entonces, durante estos años 50 y 60 que constituyen el marco temporal de existencia de los *Annales* braudelianos, una atmósfera social que en Francia se presenta como particularmente *receptiva* frente a los trabajos y las investigaciones emprendidas dentro del área de la economía y de la historia económica. Atmósfera propicia hacia el conocimiento de los procesos económicos que se traduce, tanto en el incremento de fondos para los nuevos proyectos de estudio y los nuevos Centros e Institutos organizados en estas áreas, como en la respuesta favorable del público culto y de las instituciones hacia los resultados producidos en estos mismos renglones. Son, entonces, las épocas de fundación del Instituto de la Ciencia Económica Aplicada (ISEA), del Instituto Nacional de Estudios Demográficos (INED) o del Instituto Nacional de Estadística y Estudios Económicos (INSEE), así como los tiempos en que maduran y comienzan a difundirse las distintas colecciones de libros con temas de historia económica, publicados por la VI Sección de la Ecole Pratique des Hautes Etudes, sección que en esos mismos años se encuentra dirigida y sostenida, en buena medida, por los mismos protagonistas y miembros activos de los *Annales* braudelianos.

Epoca y contexto de vientos favorables para los estudios franceses de historia e historiografía económicas que habrá de explicar también, en parte, el enorme papel que tendrán las investigaciones histórico-económicas dentro del proyecto intelectual global de esos mismos *Annales* de la segunda generación. Porque al continuar y profundizar de manera *creativa* la rica tradición heredada en este sentido de los primeros *Annales* y al desplegarse afirmando y expandiendo las conquistas alcanzadas dentro de este campo de la indagación histórico-económica, estos «segundos *Annales*» serán capaces de potenciar y enriquecer a la historiografía económica francesa hasta el punto de llevarla hacia lo que podríamos considerar su *momento de «climax»*, hacia el punto de su mayor, más rico, variado y amplio florecimiento.

Ya que si observamos, en una perspectiva amplia, la curva evolutiva general de la historiografía *económica* del hexágono durante este siglo xx podremos entonces, con bastante certeza, aventurar la hipótesis de que ha sido precisamente dentro de estos veinte años que van de 1950 a 1970, cuando dicha curva ha alcanzado su punto más alto, multiplicando los debates y las líneas de investigación más novedosos, incorporando los métodos y técnicas entonces más a la vanguardia y alcanzando y difundiendo los resultados más interesantes dentro de la larga serie de las obras hasta ahora realizadas[15].

Pues si los discípulos y colaboradores más cercanos de Fernand Braudel y de los *Annales* de la larga duración histórica ocupan un determinado papel dentro de la historiografía francesa del siglo xx, ese papel se encuentra sin duda concentrado, de manera evidente, en el renglón de la historia y la historiografía económico-sociales. Porque es a partir de la irradiación y de los frutos de ese mismo proyecto y de esos mismos autores de los segundos *Annales*, que la historia cuantitativa francesa se ha consolidado, hasta el punto de convertirse después en la nueva *historia serial* y es también desde este impulso fuerte promovido por Braudel y por los braudelianos que la historia económica misma se ha dilatado y *redimensionado*, ensanchando el concepto de «economía» y de «lo económico» para incorporar dentro de su universo a los nuevos horizontes de la demografía, de las distintas figuras del consumo y de la técnica, e incluso de la compleja dialéctica entre el campo y la ciudad.

Inmersos entonces, de este modo, en el diálogo y la confrontación activa con los desarrollos de la demografía de los trabajos importantes de Alfred Sauvy o con los avances de la geografía representados por la obra de Maximilien Sorre y, desde la colaboración y discusión cercana, aunque también crítica y transformadora, con los desarrollos y con la obra de la escuela de François Perroux en la economía y con los resultados y ensayos de los discípulos y del grupo de Ernest Labrousse en la misma historia económica, los *Annales* braudelianos han podido desplegar y consolidar una importante e innovadora contribución dentro de la historiografía económica francoparlante, contribución que aun hoy forma parte del acervo de las obras de referencia obligadas para los estudiosos que se aventuran dentro de esta rama de los estudios históricos contemporáneos.

---

[15] Cfr. sobre este punto Pierre León, «Histoire économique et histoire sociale en France. Problemes et perpectives», en *Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel. Méthodologie de l'histoire et des sciences humaines*, Toulouse, 1973; Pierre Goubert, «Quarante années d'histoire en France», *Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques*, tomo 65, nº 5, Bruselas, 1979 y Marc Ferro, «Le laboratoire des Annales», *Magazine littéraire*, nº 212, París, nov. 1984.

Al haber avanzado entonces, durante estos años que analizamos, en el estudio de la historia de la alimentación, en la construcción y rescate de las series económicas de los tráficos europeos, tanto mediterráneos como transoceánicos, en el examen de la historia de las evoluciones y progresos técnicos de la Europa pre y post-industrial o en la reconstrucción de las curvas demográficas y económicas de los más distintos procesos posibles de las diversas civilizaciones estudiadas, los autores nucleados en torno a los *Annales* de la *longue durée* han coadyuvado así a establecer esta otra nueva arista del perfil específico del proyecto intelectual de esos mismos *Annales*.

Perfil de los «años Braudel» de la revista que se completará, finalmente, con la presencia de un interrogante permanente al que habrán de volver algunos de los trabajos y ensayos publicados por los *Annales* entre 1956 y 1968, alimentando desde allí a varias de sus diferentes secciones temáticas. Interrogante crucial, subyacente tanto en el proyecto intelectual de estos segundos *Annales*, como a la obra toda de Fernand Braudel, que alude a la cuestión de las razones de la *singularidad de la civilización europea* frente al resto del mundo. ¿Por qué es Europa la civilización que «se hace mundo» frente a las otras y por qué se convierte en vía que permite desarrollar el esquema de la actual modernidad y del actual capitalismo?, ¿por qué Europa ha triunfado entonces —y sólo Europa— en una empresa en la que otras civilizaciones han fracasado? y ¿por qué este proceso de expansión planetaria es comandado por la Europa nórdica y no por la Europa mediterránea? y ¿por qué el éxito completamente asimétrico y desigual alcanzado por la «pequeña Europa» en esta empresa de imponer su propio proyecto y modelo civilizatorio, dentro de las distintas zonas y rincones del planeta?[16]

Al publicar regularmente la rúbrica titulada «Le monde moins l'Europe», al lanzar y sostener la «Encuesta sobre la vida material» o al darle acogida en las páginas de *Annales* a ciertos artículos sobre los ciclos de vida y los itinerarios particulares de las distintas civilizaciones, los *Annales* de los años 1956-1968 lo que intentan es aportar elementos de solución para las preguntas arriba planteadas, preguntas que al mismo tiempo que remiten al contexto más global de la Europa del siglo XX —a los procesos de la pérdida de la hegemonía, por parte de Europa y frente a los Estados Unidos, respecto a los destinos del mundo occidental, a la realidad de la rápida descolonización y desintegración de los viejos Imperios europeos y, más en general, a la irrupción casi ineludible del pleno reconocimiento del «otro» como camino civilizatorio *alternativo y diferente*—atestiguan también acerca de la pro-

---

[16] Conjunto de preguntas que subyacen de manera central al trabajo de Fernand Braudel, *Civilización material, economía y capitalismo. Siglos XV-XVIII*, Madrid, 1984 y también a la obra coordinada por él mismo y titulada *L'Europe*, París, 1982.

funda *modificación de la conciencia europea* vivida durante el siglo XX, resultante de la asimilación de lo que implicaron las dos grandes guerras europeo-mundiales y, en consecuencia, de la enorme crisis global de la razón y del saber de esa misma civilización europea.

Construidos de esta manera los *Annales* braudelianos, desde la óptica de la larga duración histórica y forjados en sus contornos teóricos en el diálogo con el estructuralismo y el marxismo que les han sido contemporáneos, ellos han sido capaces de potenciar y llevar hasta su máximo auge la historiografía económica francesa, manteniendo en el centro de sus preocupaciones la pregunta acerca de la singularidad específica de la modernidad, del capitalismo y del destino característicos de Europa y de la civilización europea.

Para la historia «interna» del período de los «años Braudel»

> «De hecho, yo tenía una libertad total en la confección de los números y sometía a la consideración de Braudel los índices y los artículos solo antes de su impresión, cuando todo era ya irreversible. Por otra parte, Braudel ha participado muy poco en la concepción de los *Annales* desde 1964 hasta 1970».
>
> Marc Ferro, entrevista «Au nom du père», revista *Espaces Temps*, nº 34/35, 1986

Si el proyecto intelectual de los *Annales* braudelianos se halla caracterizado en general por los trazos arriba enunciados, su despliegue particular durante los años que van de 1956 a 1969 se encuentra en cambio matizado, al igual que los otros momentos de vida de la corriente de *Annales*, por una serie de cambios, giros y énfasis específicos sobre los cuales vale la pena volver, para acercarse con más detalle al problema de la historia más interna de la propia corriente.

Así, resulta claro en nuestra opinión que existen dos subperíodos netamente marcados dentro de la etapa braudeliana de los *Annales*, subperíodos que estarían divididos por el momento de transición del ciclo 1963/1964. Ya que aún si matizamos y relativizamos la enfática declaración de Marc Ferro que encabeza este apartado, podremos sin embargo comprobar que, en el interior de la etapa 1956-1968, ha habido un claro primer momento en el que Braudel ha concentrado una parte fundamental de sus energías y de sus empeños intelectuales en llevar adelante el proyecto de los *Annales*, momento que se prolongaría desde 1956 hasta 1962/63, y una segunda fase, distinta de la primera y desplegada entre 1964 y 1968, en la

que Braudel ha comenzado a distanciarse más y más de la dirección *efectiva* de la revista, comprometiéndose en otra serie de proyectos intelectuales de orden más individual, que le irán absorbiendo cada vez más un tiempo que en la fase anterior había dedicado a la empresa de los *Annales*. Veamos entonces, con más detalle, las viscisitudes de estos dos subperíodos de los *Annales* braudelianos.

Luego de la muerte de Lucien Febvre, en septiembre de 1956, Fernand Braudel debió hacerse cargo de la dirección real de los *Annales* heredando, junto con varios de los proyectos en curso del mismo Febvre, también las antipatías y enemistades intelectuales de este último. Entonces —y luego de haber superado la duda respecto a la posibilidad de *cerrar la revista*— terminando definitivamente con los *Annales* Fernand Braudel comenzará de inmediato a trabajar en la definición de la *nueva línea directriz* del órgano editorial de la corriente *annalista*, en la construcción del nuevo proyecto intelectual que será su hilo conductor.

De este modo, el célebre artículo sobre «Histoire et Sciences Sociales. La longue durée», publicado en la sección de «Debates y Combates» en el número de octubre-diciembre de 1958 de la revista *Annales. Economies. Sociétés. Civilisations*, puede muy bien ser leído como una especie de Texto-Manifiesto, en el que se explicita de manera desarrollada y coherente la *nueva* línea directriz de la política editorial de los *Annales* ahora braudelianos, sometiendo al mismo tiempo esta nueva columna vertebral metodológica del proyecto intelectual entonces en ciernes, a la discusión y debate públicos en el seno de la comunidad de historiadores y de científicos sociales de la época. Suerte de «declaración de principios» de los *Annales* braudelianos, el artículo de la larga duración no solo hace explícita esta clave metodológica de la empresa intelectual general de esos mismos *Annales*, sino que se sitúa igualmente en referencia al pensamiento marxista y a la visión estructuralista —sobre todo aquella presente en el campo de la antropología— a las que antes hemos mencionado recuperando además, a manera de ejemplos ilustrativos de sus principales tesis, algunas de las investigaciones de historia económica entonces en proceso, investigaciones que, en ocasiones, dejan ya translucir las problemáticas también referidas de la modernidad y del capitalismo que irán cobrando cada vez más fuerza, conforme avance este mismo proyecto.

Luego del breve momento inicial, que cubre de octubre de 1956 hasta septiembre de 1958 y que está marcado por el proceso de superación de la muerte de Lucien Febvre, por el reconocimiento y apropiación de lo que implica el funcionamiento cotidiano del mecanismo de la revista y, sobre todo por el proceso de *maduración* y explicitación del nuevo perfil a proponer para los *Annales*, podríamos decir que el proyecto genuinamente braudeliano de esos mismos *Annales* ha comenzado justamente con el de-

bate abierto por la publicación del ensayo sobre «La longue durée», debate que al suscitar una respuesta tan internacional como propiamente francesa y mucho más del lado de distintos científicos sociales que de los propios historiadores de profesión[17], atestigua de paso acerca de la amplitud, complejidad y riqueza de esta nueva perspectiva metodológica que habrá de soportar todo el proyecto de esos *Annales* construidos efectivamente desde la visión de los fenómenos históricos vinculados a los tiempos largos de la historia.

Relanzando así los *Annales*, a partir de este debate frontal en torno a su línea directriz, Fernand Braudel se sumergió de lleno en el proyecto de continuar, renovar y hacer avanzar la revista, lo que lo llevará, como un segundo paso, a reabrir la rúbrica de las «Encuestas»[18] y a lanzar, en mayo-junio de 1961, una nueva Encuesta sobre el gran tema de la vida material. Encuesta conectada con sus propias investigaciones sobre la historia del capitalismo en el mundo entre los siglos XIII y XX, que sólo habrá de suscitar ecos, en lo fundamental, dentro de *uno* de los cinco renglones inicialmente fijados, concentrándose de manera predominante en el renglón de la historia de la alimentación[19]. Colaborando entonces de manera personal con dos boletines en torno a esta encuesta sobre la vida material y proyectando una segunda encuesta sobre la historia considerada en tanto que ciencia social actual, Fernand Braudel se encuentra claramente al frente del proyecto intelectual de los *Annales* hasta ese año de 1961.

Sin embargo, la situación comenzó a cambiar radicalmente en el año de 1962. En este año, sucede la ruptura con Robert Mandrou —ruptura aún poco conocida y estudiada— hasta entonces Secretario del Comité de Redacción de *Annales* y también heredero, junto con Braudel, del legado intelectual de Lucien Febvre. Al mismo tiempo, la encuesta sobre la vida material recibe una respuesta que si bien es relativamente numerosa y animada, se concentra casi exclusivamente en el renglón de la historia alimenticia, dejando entonces pendientes una parte importante de las expectativas con las que había sido lanzada inicialmente. Finalmente,

---

[17] Puede seguirse esta polémica consultando los *Annales* de 1959 y 1960. Varios de los principales trabajos realizados en torno a este debate han sido recogidos en la recopilación, publicada en italiano y titulada *La storia e le altre scienze sociali*, Bari, 1974.

[18] Véase el texto de Fernand Braudel «Retour aux enqúètes», *Annales (E.S.C.)*, París, mayo-junio 1961. Allí Braudel anunciaba, además de la «Encuesta sobre la vida material», una segunda Encuesta sobre «La historia, ciencia social actual». Esta segunda Encuesta no se realizó nunca mientras la primera sólo se desplegó en torno de uno de los cinco rubros inicialmente marcados.

[19] Cfr. la tesis no publicada de Paolo Morawski, *Fernand Braudel, il metodo storico e la VI Section de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, presentada en la Facoltà di Lettere e Filosofia de la Università degli Studi di Roma, Roma, 1981-1982.

Fernand Braudel se compromete en esta época dentro de un proyecto vinculado a una de sus preocupaciones permanentes: para llevar a cabo un primer paso en la Reforma de la enseñanza de la historia que él ha defendido siempre, Braudel acepta redactar una parte sustancial de un texto de historia universal para los estudiantes del último año del Liceo francés, el texto originalmente publicado como Manual Escolar bajo el título *Le Monde actuel* en 1963[20]. De este modo y a partir de la combinación de toda esta serie de circunstancias, parece iniciarse un cierto proceso de alejamiento del propio Braudel respecto de los *Annales*, alejamiento que se irá acentuando durante 1963 y que marchará paralelo con el crecimiento del papel representado por el nuevo y recién elegido Secretario del Comité de Redacción de los *Annales*, el historiador especialista de la historia rusa y soviética, Marc Ferro.

De esta forma, son los acontecimientos de 1962 los que han preparado el segundo subperíodo de los *Annales* braudelianos. Pues si bien creemos que el *horizonte general* y la *línea directriz* de la revista, fijados por Braudel desde 1958, se han mantenido en lo fundamental *vigentes* durante los años de 1964-1968, también creemos que resulta cierto el hecho de que, en la construcción inmediata y cotidiana de la revista, la responsabilidad mayor ha sido delegada progresivamente hacia Marc Ferro. Lo cual resulta lógico, si observamos con cuidado el hecho de que, después de 1964, Fernand Braudel ha comenzado claramente a *desplazar* sus energías intelectuales hacia sus propios proyectos individuales. Porque luego del ya referido *Manual* sobre las civilizaciones actuales, publicado en 1963, Braudel ha comenzado a trabajar cada vez más en la *reelaboración y reescritura* parcial de su obra sobre el Mediterráneo, cuya segunda edición —*realmente* revisada corregida y modificada, sobre todo en lo que se refiere a su segunda parte[21]— verá la luz en 1966.

Así, dejando cada vez más en un segundo plano a los *Annales*, Braudel se concentra durante este segundo subperíodo considerado, en «resumir» y reprocesar todo el cúmulo de investigaciones histórico-económicas que la propia obra de *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II* había desatado y que los distintos colegas y discípulos de Braudel habían acometido desde 1949 en adelante. Con lo cual no sólo puede concretarse la ya mencionada segunda edición de *El Mediterráneo...*, sino también la publicación, un año después, en 1967, del libro *Civilización*

---

[20] Cfr. el ensayo de Maurice Aymard, «Braudel enseigne l'histoire», en Fernand Braudel, *Grammaire des civilisations*, París, 1987.

[21] Cfr. Giuliana Gemelli, *Fernand Braudel e l'Europa universale*, Venecia, 1990 y el ensayo de Maurice Aymard «El itinerario intelectual de Fernand Braudel», en *Memorias de las Primeras Jornadas Braudelianas Internacionales*, México, 1992.

material y capitalismo, libro cuyo argumento resume, en algunos de sus capítulos principales, los resultados de la Encuesta sobre la vida material antes mencionada y que constituye ya el primer anticipo de la obra mayor que en 1979 será publicada bajo el título de *Civilización material, economía y capitalismo*.

Matizando entonces un poco la afirmación de Marc Ferro, respecto a la libertad «total» en la elaboración de la revista y reconociendo que los *Annales* de 1964-1968 reproducen de cualquier modo los *trazos generales* de los *Annales* braudelianos que hemos establecido anteriormente, podemos no obstante reconocer la clara diferencia que ha existido entre los años 1956-1963 y el período 1964-1968, período este último marcado por el progresivo distanciamiento de Fernand Braudel respecto de esos mismos *Annales* braudelianos, que contrasta con el creciente compromiso que el mismo autor de *El Mediterráneo...* y de *Civilización material...* había ido desarrollando, en cambio, frente a la revista, durante el primer momento arriba referido.

Distanciamiento y pérdida de interés que se acentúan poco a poco y que explican entonces, de manera lógica y natural, la decisión de Braudel de *ceder* la dirección de lo que el mismo bautizará como unos «nuevos *Annales*»[22] —y que tendrán vida entre 1969 y 1989— a un equipo colectivo integrado por Emmanuel Le Roy Ladurie, Jacques Le Goff y el mismo Marc Ferro.

El legado en suspenso de los *Annales* braudelianos

«Me he pasado la vida sin ser comprendido...».

Fernand Braudel, Coloquio de Chateauvallon, octubre de 1985

Si analizamos finalmente el legado de los *Annales* braudelianos, tratando de medir en el presente, la difusión y proyección que han tenido sus conquistas y aportes fundamentales, nos sorprenderá entonces hasta qué punto los grandes logros del período braudeliano permanecen todavía como *tareas pendientes y abiertas* para el gremio de los historiadores y los científicos sociales actuales.

Porque como es bien sabido, el camino emprendido por los «terceros *Annales*», durante los años 1969-1989, se inscribió dentro de una ruta totalmente *diferente* de la vía seguida por los *Annales* braudelianos, frente

---

[22] Cfr. Fernand Braudel, «Les 'nouvelles' Annales», *Annales (E.S.C.)*, nº 3, París, 1969.

a los cuales instauró una clara posición de ruptura. Tal y como lo han reconocido estos mismos terceros *Annales*, en la nota necrológica publicada a raíz del deceso de Fernand Braudel[23], mientras este último había tenido como proyecto «el de desarrollar una historia global, integrando los aportes de todas las ciencias humanas», ellos en cambio se abocaron «a ciertas experimentaciones más locales, que considerábamos se hallaban más explícitamente preocúpadas por los procedimientos científicos aplicados, más atentas a la apreciación de los mutuos aportes de las prácticas disciplinarias confrontadas». En consecuencia y tal como lo recordaba el propio Braudel todavía en el primer lustro de los años 80, resultaba aún vigente en aquél entonces —y en nuestra opinión sigue resultándolo, en esta recién comenzada década de los años noventa— continuar el combate en pro de una verdadera historia *global*, de vastas perspectivas, que se alimentará además de la visión metodológica de la *larga duración histórica*.

Situados entonces en este año de 1992 y frente a la pregunta del real impacto del legado de los «años Braudel» de la revista, creemos que lo que era aún válido en 1985, después de la gran crisis social e intelectual representada por el parteaguas histórico de 1989, se ha convertido en algo todavía más pertinente, necesario y hasta urgente. Pues una vez que ha concluido esa tercera etapa de los *Annales* de 1969-1989 y que hemos entrado en la actual etapa de transición anunciada claramente en el número 6 de 1989 de la propia revista, se replantea entonces de nueva cuenta, la vigencia y riqueza aún inexplorada suficientemente del legado de los *Annales* braudelianos.

Porque todavía hoy sigue siendo *innovador y hasta escandaloso*, proponer explicaciones de los hechos históricos, resituándolos desde la larga duración histórica. Y si dentro de la propia historia, la larga duración ha sido aún bastante poco aplicada, en el resto de las ciencias sociales permanece prácticamente como *terra incognita*, aún por descubrir. De este modo, tanto la historia global como la larga duración en la historia —ejes maestros de la cosmovisión defendida por los *Annales* braudelianos—, resultan todavía paradigmas metodológicos vigentes y válidos, cuyas potencialidades como herramientas de la construcción y la interpretación históricas están lejos de haber sido agotadas.

Pues de la misma forma en que los historiadores económicos contemporáneos se remiten a las obras del período de los *Annales* braudelianos como a «modelos» de los cuales aprender y como a trabajos de consulta historiográfica obligada, así los nuevos historiadores se ven remitidos, en la búsqueda de nuevas explicaciones históricas y de los paradigmas más útiles

---

[23] Véase el artículo, firmado «Los Annales» y titulado «Fernand Braudel. 1902-1985», *Annales (E.S.C.)*, nº 1, París, 1986.

para la comprensión de los procesos históricos, a las visiones y perspectivas específicas de los tiempos largos y de la historia global, perspectivas que, significativamente, encontramos presentes tanto en los *Annales* conducidos por Fernand Braudel durante los años cincuenta y sesenta, como en la más rica y creativa vertiente del marxismo crítico desarrollada por distintos autores desde hace más de un siglo[24].

En este sentido, el futuro inmediato no sólo plantea el desafío de esa vuelta y recuperación, sobre una nueva base, del horizonte temático de la historia económica y de los ejes metodológicos de la historia globalizante y en profundidad, sino también el acceso a aquellas zonas que, sólo *esbozadas* en los *Annales* de los años cincuenta y sesenta, permanecen sin embargo, también como tareas pendientes y urgentes de los historiadores contemporáneos.

Dichas zonas se encuentran resumidas, emblemáticamente, en el subtítulo creado para la revista por Lucien Febvre en 1946 y que todavía ostenta hoy el órgano principal de la corriente *annalista*. Ese subtítulo de *Annales*, que nos habla de *Economies. Sociétés. Civilisations*, nos recuerda actualmente aquel proyecto braudeliano solo fragmentariamente cumplido, de construir y abordar una historia *social* «digna de ese nombre»[25], así como una historia compleja y diversa de las civilizaciones humanas.

Historia social e historia civilizatoria que, según concebía el mismo Braudel, requerían para ser adecuadamente edificadas del concurso de una sólida sociología científica y de una antropología abierta al diálogo y a la colaboración con la historia. Pero, si en los tiempos de los *Annales* braudelianos ninguna de estas dos condiciones se hallaba presente, ahora en cambio pareceríamos estar avanzando hacia el cumplimiento de ambas premisas. De este modo y asumiendo entonces ese desafío pendiente señalado por los *Annales* de Fernand Braudel, tal vez ahora sea posible retornar al proyecto de una historia verdaderamente *global*, que incluya en su abanico de elementos de apoyo y de dimensiones de despliegue, no sólo a una renovada historia económica, sino también a una compleja historia social y a esa rica historia de las dimensiones civilizatorias de los procesos históricos humanos[26].

Mientras tanto, y alimentados por el todavía novedoso, diverso y aún no del todo explotado legado de los *Annales* braudelianos, los afanosos se-

---

[24] Véase, sobre este punto, nuestro ensayo antes citado «Between Marx and Braudel. Making history, knowing history».

[25] Sobre este proyecto braudeliano cfr. la *Grammaire des civilisations* antes citada, el artículo «Georges Gurvitch ou la discontinuité du social», *Annales (E.S.C.)*, nº 3, París, 1953 y el capítulo 5 del tomo segundo de *Civilización material, economía y capitalismo*, cit.

[26] Cfr. «Los Annales en la encrucijada», ensayo nuestro ya citado.

guidores de la musa Clío, seguirán enfrentando, con espíritu crítico y abierto, los cada vez más complicados retos y las cada vez más acuciantes preguntas de nuestro difícil, aunque apasionante, presente histórico.

PROSTITUTAS Y RUFIANES EN LAS CIUDADES CASTELLANAS A FINES DE LA EDAD MEDIA[1]

DENIS MENJOT
(Centre de Recherches Historiques sur la ville - Universidad de Estrasburgo)

La prostitución femenina y la rufianería que gira a su alrededor se desarrollan al compás del auge urbano que acrecienta la clientela de las «mujeres de mala vida», sobre todo en períodos como el tránsito a la Edad Moderna en la Península Ibérica, en el que la pobreza incita e incluso «obliga» a algunas mujeres a venderse para asegurar su subsistencia y a ciertos hombres a vivir del proxenetismo[2]. El «oficio más viejo del mundo» no ha suscitado en Castilla tanto interés como en otras regiones de Europa Occidental, en gran medida por ausencia de fuentes, ya que éstas se limitan a textos de naturaleza reglamentaria: ordenanzas reales y, sobre todo, municipales, que aparecen tardíamente en la mayor parte de las ciudades. Las pocas páginas consagradas a esta actividad, aunque dejan muchas zonas en la sombra, permiten realizar un diagnóstico sobre uno de los males de las ciudades castellanas, que no podía dejar indiferente a los poderes públicos, sobre todo porque prostitutas y rufianes constituían una contra-sociedad corrosiva y susceptible de turbar el orden público[3].

---

[1] Este estudio es la traducción de la conferencia que presenté en la Première Conférence Internationale d'histoire urbaine en Amsterdam en septiembre de 1992.

[2] Se pueden encontrar algunas notas sobre la prostitución en el período anterior en la síntesis de H. Dillard, *Daughters of the Reconquest. Women in Castilian Town Society 1100-1300*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 166, 170 y 196-199.

[3] La prostitución no ocupa más que algunas líneas en las monografías urbanas y no en todas. La bibliografía específica se reduce a un librito, el de Ma. T. López Beltrán, *La prostitución en el reino de Granada en la época de los Reyes Católicos: el caso de Málaga (1487-1516)*, Málaga, 1985; un artículo, el de J. Padilla González y J. Ma. Escobar Camacho, «La mancebía de Córdoba en la baja Edad Media», *III Coloquio de Historia de Andalucía*, Jaén, 1982, pp. 279-291 y un pequeño artículo, el de A. L. Molina Molina, «Notas para el estudio de los grupos

1. El ejercicio de la prostitución

La prostitución había sido tolerada siempre como un mal necesario para proteger el honor de las mujeres decentes[4]. Pero, a lo largo de la Baja Edad Media, las autoridades urbanas, señoriales y monárquicas modificaron su actitud y pasaron a considerarla como un auténtico «servicio público», que institucionalizaron, organizaron y fiscalizaron. En las pequeñas aldeas y en las grandes ciudades, reagruparon y confinaron a las mujeres que la ejercían en un único lupanar y les prohibieron trabajar fuera de él, incluidas sus propias casas. Esta política culminó en el tránsito al siglo XVI, en el reinado de los Reyes Católicos.

La prostitución legal debía ejercerse obligatoriamente en un espacio reservado, la mancebía, compuesto por un número variable de casas según la importancia de la localidad. Este espacio aparece en una fecha a menudo imposible de determinar con precisión, pero que se supone, en la mayor

---

marginados: la prostitución en Albacete a finales de la Edad Media», *Congreso de Historia de Albacete*, Albacete, 1984, vol. 2, pp. 215-222. Encontré información complementaria —escasa y limitada en la mayoría de los casos— sobre la prostitución en las diferentes ciudades del reino de Castilla en los trabajos siguientes, que no volveré a citar en las notas: Ma. Asenjo Gonzalez, *Segovia. La ciudad y su tierra a fines del Medievo* , Segovia, 1986; E. Carolina de Santo Canelejo, *La historia de Plasencia y su entorno geo-histórico*, Cáceres, 1986; A. Castillo Gómez, *Alcalá de Henares en la Edad Media. Territorio, sociedad y administración, 1188-1515*, Madrid-Alcalá de Henares, 1990; A. Collantes de Terán Sánchez, *Sevilla en la baja Edad Media. La ciudad y sus hombres*, Sevilla, 1987; C. Estepa, T. F. Ruiz, J. A. Bonachía, H. Casado, *Burgos en la Edad Media*, Burgos, 1984; A. Esteban Recio, *Palencia a fines de la Edad Media, una ciudad de señorío episcopal*, Valladolid, 1989; C. Fernández-Daza Alvear, *La ciudad de Trujillo y su tierra en la baja Edad Media*, Madrid, Universidad Complutense, 1991; A. Franco Silva, *El Concejo de Alcalá de Guadaira a fines de la Edad Media (1426-1533)*, Sevilla, 1974; M. Gonzalez García, *Salamanca: la repoblación y la ciudad en la baja Edad Media*, Salamanca, 1973; M. González Jiménez, *El Concejo de Carmona a fines de la Edad Media (1464-1523)*, Sevilla, 1973; S. Hernández Vicente, *El Concejo de Benavente en el siglo XV*, Zamora, 1986; J. A. Martín Fuertes, *El Concejo de Astorga, XIII-XVI*, León, 1987; D. Menjot, *Murcie, une ville méditerranéenne dans la Castille du bas Moyen Age* , ed. microfichas, Lille, 1991; A. L. Molina Molina, *La vida cotidiana en la Murcia bajomedieval*, Murcia, 1987; M. J. Parejo Delgado, *Baeza y Ubeda en la baja Edad Media*, Granada, 1988; J. Rodríguez Molina, *Reglamentación de la vida de una ciudad medieval. Las ordenanzas de Baeza*, Granada, 1983; P. Rojo y Alboreca, *La mujer extremeña en la baja Edad Media. Amor y muerte*, Cáceres, 1983; A. Rucquoi, *Valladolid en la Edad Media*, 2 t., Valladolid, 1987; C. Segura Graiño (ed.), *Las mujeres en las ciudades medievales*, Madrid, 1984; Ma. I. del Val Valdivieso, «Medina del Campo en la época de los Reyes Católicos», *Historia de Medina del Campo y su tierra*, t. 1, Valladolid, 1986, pp. 233-313; M. Villar y Macías, *Historia de Salamanca*, libro V, Salamanca, 1974; L. R. Villegas Díaz, *Ciudad Real en la Edad Media. La ciudad y sus hombres (1255-1500)*, Ciudad Real, 1988.

[4] Aunque la Iglesia la condenara oficialmente, ver Brundage, «Prostitution in the medieval canon law» en *Law, sex and christian society in medieval Europe*, Chicago, Chicago University Press, 1987.

parte de los casos, no anterior a la segunda mitad del siglo XV. Esto sucede tanto en el dominio real como en el señorial y tanto en localidades pequeñas (Chinchilla, Trujillo, Lepe, Palos...) como en grandes ciudades (Toledo, Sevilla, Burgos...)[5]. Su localización difiere de una ciudad a otra y a veces cambia en el seno de una misma ciudad. En algunas aglomeraciones, el burdel se encontraba en el centro, próximo a la clientela y donde la prostitución se ejercía tradicionalmente, a veces desde la época musulmana, como en el caso de Andalucía y Murcia. Así sucedía en el Barco de Avila y en Córdoba, en la que se situaba en una callejuela del animado barrio de San Nicolás de la Ajarquía, en el que se desarrollaban las dos ferias anuales y en el que trabajaban numerosos artesanos de los gremios textil, del cuero y de la metalurgia. En Sevilla, se encontraba en una de las puertas del sur de la ciudad —la del Arenal— en el extremo de uno de los barrios más ricos y activos de la urbe. En Plasencia, hasta 1491, en los alrededores de la plaza pública y de la catedral. En el reino de Granada, las casas en las que se encuentran las mujeres públicas se situaban en el corazón de las ciudades. Cuando Málaga obtuvo de la reina Juana, en 1514, la autorización para abrir un burdel municipal, lo instaló en pleno corazón del barrio comercial para hacer la competencia al prostíbulo particular.

En otras localidades, en cambio, la casa de prostitución había sido alejada hacia la muralla o hacia un arrabal, lugares en los que se encontraba frecuentemente al comenzar la Edad Moderna. Así sucedió en Palencia, donde a mediados del siglo XV fue situada al sudeste del perímetro urbano en la esquina de la ermita de Rocamadour, aunque con prohibición de adosarla al muro de la iglesia. En Ciudad Real lo fue, antes de 1459, en las casas de Juan Ruiz de Molina cerca de la muralla[6]; en Baeza, en la torre de San Juan; en Cuenca, a partir de 1494, en el arrabal de la Puerta Seca; en Valladolid, a partir de los últimos años del siglo XV, al sur de la aglomeración urbana, en la Puerta del Campo. En Salamanca, en 1498, el terreno en el que se debía construir la mancebía estaba «en el arrabal allende la puente o do dicen las barreras donde se hacen las ferias...». En Murcia, desde 1392, el concejo había delimitado el espacio de prostitución entre la aduana de los moros y la acequia mayor. Se hallaba próximo al principal descargadero público, en un arrabal propenso a la inundación y particularmente despo-

---

[5] En el país valenciano, el mínimo demográfico para disponer de un burdel era de 600 fuegos, por tanto «podríamos considerar a 700 u 800 hombres en edad adulta con las aptitudes suficientes para utilizar sus servicios», R. Narbona Vizcaino, *Pueblo, poder y sexo. Valencia medieval (1306-1420)*, Valencia, 1992, p. 170.

[6] A petición de algunas prostitutas, el propietario pasó a alojarlas en otra casa que tenía en la plaza bajo promesa de que le pagarían diez maravedís de pensión en lugar de siete, sin duda porque contaban con posibilidades de trabajar mucho más en este lugar.

blado, situado al noroeste y al abrigo de los vientos dominantes, como queriendo que no contaminase la ciudad con su olor. En Segovia, en 1478, los vecinos del lupanar, en especial los habitantes del barrio judío —muy próximo— pidieron su traslado fuera de la ciudad pero las autoridades no realizaron antes de 1494 un acuerdo con Antón González para éste lo instalase en su posada, lo que los restantes posaderos no aceptaron hasta su confirmación por el corregidor en 1498. En Plasencia, en 1491, los Reyes Católicos obligaron a cambiar la mancebía a un «lugar honesto». En Alcalá de Henares, en la última década del siglo XV se edificó un nuevo prostíbulo en la periferia. En Burgos en 1503 y en Albacete en 1504, la reina ordenó a los regidores expulsar a las prostitutas de la ciudad e instalarlas en el lugar más apropiado, alejadas del resto de la población, pero en Albacete, el burdel permaneció adosado a la muralla por falta de dinero. En Málaga, fue el propio concejo quien trasladó el burdel, porque en su opinión se encontraba «en un lugar deshonesto y no conveniente». En Carmona, las casas de prostitución permanecieron en el arrabal de San Pedro, «en un lugar muy áspero e cerca de un arroyo...». Por tanto, al comienzo de la Edad Moderna, la prostitución aparecía cada vez más, a los ojos de la monarquía y de las autoridades urbanas, como un objeto de escándalo que era preciso, como en el caso de las otras actividades contaminantes (teñido, curtiembre...), alejar del centro de la ciudad ya que éste debía ser honorable.

En algunas localidades, a fines del siglo XV, las autoridades desarrollaron esta política de segregación hasta el enclaustramiento, transformando el barrio reservado para ello en un verdadero *ghetto*, rodeado de murallas y comunicado con el resto de la ciudad por una sola puerta o, a lo sumo, por dos. Es el caso, por ejemplo, de Murcia donde, desde 1472, el municipio hizo cercar la «putería» con un muro de cuatro tapias de alto, para que las mujeres que residían en ella fuesen «mejor guardadas». En Cuenca, este cerramiento comenzó en 1494. En Córdoba, cuando la mancebía se extendía a lo largo de la muralla, comunicaba con las calles de los curtidores y de los peleteros por la puerta de la Curtiduría, que las autoridades hicieron cerrar en 1515, como lo habían hecho el último decenio del siglo precedente con la que daba a la calle del Potro, por lo que sólo subsistía la situada al final de la calle del burdel. En Valladolid, en 1501, la fuente que se encontraba en la zona de la prostitución fue prohibida, clausurándose la puerta qué daba acceso a la misma. En Málaga, en 1489, la municipalidad sólo dejó abiertas dos puertas de la mancebía privada. Estas contaban con poternas, daban sobre la muralla y la de la entrada comunicaba directamente con la casa de la «madre»; en 1539, la misma municipalidad hizo construir una muralla alrededor de la putería municipal.

Los concejos, que durante mucho tiempo se contentaron con conceder el monopolio de esta actividad a una casa regenteada por un particular, se orientaron progresivamente hacia el establecimiento de mancebías muni-

cipales, aunque en muchas ciudades éstas no aparecieron hasta la época de los Reyes Católicos; éstos, al comprobar el progreso de la prostitución unida al desarrollo urbano, autorizaron a los dirigentes su construcción o se la ordenaron[7]. En Carmona, por ejemplo, el municipio obtuvo en 1500 autorización real para «hacer a costa de los propios un corral con sus casas en que estén de aquí adelante todas las mujeres públicas» aunque parece que se contentó con conseguir varios mesones de propiedad privada donde estaban concentradas las casas de prostitución y proporcionarles algunos arreglos. En Ubeda, Baeza, Alcalá de Guadaira, Palencia, Salamanca y, probablemente, Valladolid, el burdel pertenecía a la ciudad al concluir la Edad Media. Se convirtió en propiedad municipal en Ciudad Real y Cádiz en 1500, en Albacete en 1504, en Burgos en 1512[8] (donde en 1526 el concejo hizo construir uno nuevo bajo el puente, a la entrada de la barbacana) y en Málaga en 1514. En Sevilla, la ciudad construyó una serie de boticas para alojamiento de las «prostitutas». En determinadas ciudades, sin embargo, los prostíbulos siguieron siendo propiedad privada. Es el caso, especialmente, de Murcia y Córdoba, donde pertenecían al cabildo y a particulares. Se multiplicaron a partir de 1498, cuando las autoridades concedieron licencias a todos los que las solicitaron para construir nuevas casas-boticas para prostitutas en la porción de muralla que cerraba el barrio, a cambio de que los beneficiarios la reconstruyesen y cuidasen. En el reino de Granada, el rey D. Fernando concedió, en 1486, el monopolio de la prostitución a Alfonso Yáñez Fajardo, cuya familia lo conservó hasta comienzos del siglo XVII, pero el municipio abrió en 1514 una «ramería» concejil competidora. En Segovia, el lupanar continuó siendo propiedad de Antón González y de sus herederos, al menos hasta 1524.

Las prostitutas que ejercían fuera de la mancebía estaban amenazadas con sanciones más o menos severas —en parte, en función de su número— que se agravaban en caso de reincidencia y se aplicaban también a los taberneros que las acogían[9]. En Palencia, las autoridades promulgaron, en 1486, una ordenanza que castigaba a la prostituta que ejercía fuera del

---

[7] Es más tardío que en los otros países del Mediterráneo occidental. En las ciudades del Ródano y del sur de Francia, la «municipalización de la prostitución» se hizo entre 1390 y 1410 y durante los años 1440, J. Rossiaud, *La prostitution médiévale*, París, 1988, pp. 70-71. En Valencia, el acta de institución del burdel municipal es de 1325, R. Narbona Vizcaíno, *Poder...*, *op. cit.*, p. 149.

[8] La reina Juana confirmó la cesión de la *mancebía* hecha por los ex propietarios; J. Bonachía, J. Pardos, *Catálogo documental del archivo municipal de Burgos*, vol. II (1475-1515), Salamanca, 1983, doc. 1.035.

[9] En los lugares del reino de Granada en los cuales no había *mancebía*, taberneros y mesoneros podían admitir a prostitutas en sus mesones mediante el pago de una renta anual al señor de los burdeles del reino.

burdel con una ligera multa de 10 maravedís por la primera infracción, 30 por la segunda y 60 por la tercera[10]. En Málaga, en cambio, en 1492 podía perder toda su ropa, excepto la camisa; el tabernero que la acogiese sufriría un mes de prisión y pagaría 600 maravedís de multa por la primera infracción, el exilio y 1.200 maravedís por la segunda. En Murcia, en 1345, el concejo expulsó por la fuerza a las prostitutas que ocupaban casas cerca de Santa María de la Arrixaca; en 1392 ordenó, tras la destrucción de las casas del burdel por una crecida del Segura, que sus propietarios las reconstruyesen en el plazo de un mes, so pena de expropiación, para que sus ocupantes, que se habían instalado en las parroquias vecinas, las volviesen a ocupar.

Los poderes públicos no consiguieron, sin embargo, suprimir totalmente la prostitución clandestina a pesar de las reiteradas prohibiciones y de la ayuda de las mujeres que trabajaban en el burdel público y de los arrendadores del mismo, interesados en evitar la competencia desleal. Es muy difícil estimar su importancia y su evolución[11]. En diversas ocasiones y en numerosas ciudades existen quejas contra rufianes que mantenían mujeres de vida alegre en la ciudad, donde tenían casas en determinadas calles, también se denuncia a taberneros que acogían, tal vez ocasionalmente, a prostitutas. En Sevilla, existían «monasterios de malas mujeres» y en los padrones fiscales del decenio 1480-90 encontramos a «mujeres de mala vida» en diferentes barrios de la ciudad, entre los que se contaban los del centro. Las autoridades acabaron autorizándoles a «trabajar», aunque en un lugar excéntrico entre la barbacana y la muralla. En Málaga, hasta que obtuvieron la creación de un prostíbulo municipal en 1514, las autoridades mantuvieron una actitud táctica muy permisiva, so pretexto que la ciudad «era un puerto de mar en el que desembarcaban muchos mercaderes, capitanes, patrones de navíos y otras personas honorables». Las prostitutas se resistían al enclaustramiento y se oponían a la segregación a fin de no ser reconocidas oficialmente como tales. Preferían enfrentarse a las prohibiciones, antes que someterse a las condiciones del burdel; condiciones que eran duras en determinadas ciudades, como Málaga, a juzgar por el gran número de quejas que llegaron al concejo. Recorrían las calles —y no

---

[10] El salario diario de un maestro-carpintero era, en 1486 en Burgos, de 30 maravedís, el de un obrero de 26; H. Casado, «La construction à Burgos à la fin du Moyen Age, prix et salaires», en D. Menjot, A. Rucquoi (eds.), «La construction dans la péninsule ibérique XIe-XVIe», *Cahiers de la Mediterranée*, nº 31, 1985, p. 139.

[11] Debido a la ausencia de fuentes judiciales que han permitido su estudio en Valencia; P. Pérez García, «Un aspecto de la delincuencia común en la Valencia pro-agermanada: la prostitución clandestina (1479-1518)», *Historia Moderna de la Universidad de Alicante*, nº 10, Alicante, 1991, pp. 11-41.

solamente las de la periferia, menos vigiladas—, las tabernas y los mesones, lo que llevó a las autoridades de Málaga a prohibir que las mujeres fuesen a beber a las tabernas[12]. En Burgos, a principios del siglo XVI, abordaban y captaban a los clientes en los muy frecuentados accesos de la Puerta de Santa María, fuera de la muralla. Los taberneros, privados de una actividad lucrativa, tampoco admitían el monopolio instaurado por la municipalidad[13].

2. La prostitución: un servicio público fiscalizado

En Castilla, como en otros sitios, «el desarrollo del proceso de enclaustramiento de la prostitución, considerada desde el punto de vista de la clase dirigente, es el resultado del reagrupamiento de diferentes elementos, que se unen de forma variada»[14]. Los historiadores de la prostitución han insistido mucho en el papel de «salvación pública» desempeñado por el burdel[15]. Su creación venía a canalizar, efectivamente, las pasiones masculinas y a concentrar en este lugar una demanda sexual que no estaba restringida a jóvenes y a solteros (aunque a veces, como en Sevilla en 1491, les estuviese reservada), ya que en Murcia, a comienzos del siglo XV, se señala que era muy frecuentado por hombres casados[16].

El enclaustramiento de la prostitución respondía también a una preocupación de orden público y de encuadramiento de los marginados, puesto que solía coincidir con el reforzamiento de las ordenanzas contra la rufianería, los juegos de azar y el vagabundaje. Así circunscripta, esta actividad,

---

[12] A. Galán Sánchez, Ma. T. López Beltrán, «El 'status' teórico de las prostitutas del reino de Granada en la primera mitad del siglo XVI (las ordenanzas de 1538)», en Segura, *Las mujeres...*, p. 163.

[13] Así en Cuenca, el hospital San Jorge denunció enérgicamente el monopolio que hacía desaparecer los recursos de su casa de prostitución; Ma. D. Cabanas, «La imagen de la mujer en la baja Edad Media castellana a través de las ordenanzas municipales de Cuenca», en Segura, *Las mujeres...*

[14] La frase es de R. Comba, «Apetitus libidinus coherceatur: structures démographiques, délits sexuels et contrôle des moeurs dans le Piémont du bas Moyen Age», *Vie privée et ordre public à la fin du Moyen Age. Etudes sur Manosque, la Provence et le Piémont (1250-1450)*, Aix, 1987, p. 84.

[15] R. Villa, «La prostituzione come problema storiografico», *Studi Storici*, 2, 1981, pp. 305-314; J. Cleugh, *La vita sessuale nel Medioevo*, Milán, 1963 ve en esto un remedio contra la proliferación del adulterio y de los delitos sexuales; J. Rossiaud, *La prostitution...*, ve en los lupanares una respuesta de las clases dirigentes a los robos colectivos e individuales.

[16] No hay en Castilla un proyecto general de encuadramiento de los jóvenes del que la municipalización de la prostitución habría constituido uno de los aspectos, como es el caso en el sureste francés o en el Piamonte; no conozco, en Castilla, «abadías de juventud».

calificada de maldita por algunos textos, era más fácil de controlar. Se evitaban las peleas entre los hombres, que se disputaban los favores de las mismas mujeres y se protegía a éstas de la violencia de aquéllos y de los proxenetas. No en vano las autoridades de Cuenca resolvieron construir un muro alrededor del burdel después de que los hombres hubieron asaltado de noche a las prostitutas y se las hubieron llevado por la fuerza. Para asegurar el orden, las autoridades urbanas, precedidas o apoyadas por la monarquía, elaboraron un arsenal de medidas coercitivas: prohibición de entrar armado por la noche en el burdel (lo que podía constituir también una medida para favorecer la competencia entre los clientes); posteriormente, prohibición de llevar armas y todo lo que pudiese ser utilizado como tal (bolas de metal o de piedra), tanto de noche como de día, ya sea en el interior del recinto como en los arrabales, so pena de confiscación, de una fuerte multa y, a veces, de penas de prisión (diez días en Murcia en 1424) y expulsión —acompañada de cincuenta o cien latigazos y de un estancia en la cárcel— de todos los indeseables.

Esta concentración de las mujeres públicas en un *ghetto* se inscribe, también, en una política de moralización de la vida pública y de disciplina de las costumbres, ya que se acompañaba de una política de segregación social. Esta segregación constituía, en primer lugar, el mejor modo de evitar el contagio por el mal ejemplo, pues «una mala mujer con sus costumbres y su conversación puede hacer como ella a buenas mujeres», declaraban los dirigentes murcianos en 1444. Convenía, pues, evitar que contaminasen al resto de la sociedad, aislándolas como a los leprosos, los judíos y los moros, confundidos con ellas a la hora de la exclusión. En todas partes, debían señalar públicamente su condición de parias a través de su vestimenta, a fin de que fuesen fácilmente reconocidas, sin que se les confundiese con mujeres honestas y se les pudiese evitar cuando circulaban por las calles. Les estaba prohibido llevar manto y mantilla, así como joyas, ornamentos y ciertos tejidos como el tafetán, el cendal o ciertos colores como la escarlata. En Sevilla, el alguacil podía quitarles en la calle los vestidos prohibidos que llevasen. En Baeza y en Córdoba debían llevar tocas azafranadas. Debían circular con la cara descubierta para que pudiesen ser reconocidas. Oficialmente, estos signos de exclusión y de infamia no desaparecieron a mitad del siglo XV, al contrario de lo que sucedió en las ciudades del Ródano en dicha época, en las que los signos de integración acabaron por imponerse. Estos signos convertían en vergonzosa la profesión y apartaban de ella a las mujeres tentadas de ejercerla. Sin embargo, la reiteración relativamente frecuente de estas ordenanzas y las quejas de los administrados permiten suponer que no eran aplicadas en todo su rigor y que, como las medidas de orden público, sólo eran respetadas en ciertos períodos, como en Murcia después de las predicaciones de Vicente Ferrer.

Esta voluntad de moralización se manifiesta también en el manteni-

miento de la segregación de las comunidades. La visita a las prostitutas del burdel estaba estrictamente reservada a los cristianos (lo que hace pensar que moros y judíos tendrían su propio lupanar) y la fornicación de un no cristiano con una prostituta era una abominación, castigada con pena de muerte en la hoguera. Si bien cuando el caso se presentó en Murcia en 1477, los regidores se mostraron tolerantes con el hijo del alcaide de Monteagudo, que había yacido por primera vez con una prostituta[17]. Apoyándose en el Derecho Común y en las leyes de *Las Partidas*, decidieron aplicarle cien latigazos y expulsarlo de por vida de la ciudad. Esta política de moralización se tradujo por último, tardíamente y tal vez sólo en ciertas ciudades (como Murcia a partir de 1480 y Málaga, Carmona y Córdoba algunos años más tarde), en la reglamentación de los horarios de apertura de los burdeles. Estos debían permanecer cerrados durante buena parte de la noche y la Semana Santa, aunque no durante los tiempos habituales de continencia[18].

La municipalización de la prostitución respondía, además, a una razón económica, que conviene no desdeñar[19]. Enclaustradas, las prostitutas no sólo estaban «mejor guardadas» sino que no escapaban a la tasación y su actividad aprovechaba financieramente a las ciudades[20]. Cuando la monarquía concedía a éstas el derecho de abrir un prostíbulo precisaba que

---

[17] J. Torres Fontes, *Estampas medievales*, Murcia, 1988, p. 130. ¿Es un caso aislado? Parece que no, si creemos a un franciscano que pidió al concejo que prohibiese lo que presenta como una cosa bien conocida, que en algunas casas de la judería y de la morería, mujeres cristianas se prostituían también con judíos.

[18] El concejo murciano tomó, en 1480, la decisión de cerrar el burdel a todos, extranjeros, jóvenes y hombres casados a partir de la campana del *alguazil*. Ordenanza del 22 de mayo 1480, pub. por L. Rubio García, «Estampas murcianas del XV. Vida licenciosa», *Miscelánea Medieval Murciana*, t. IX, Murcia, 1982, p. 237.

[19] En cambio, en la documentación nada permite pensar que la «institutionalización» de la prostitución se inscribe en una «estrategia política», que tenía como meta la lucha contra el desarrollo de la homosexualidad como sería el caso en Florencia y en otras ciudades italianas del norte y del centro; R. C. Trexler, «La prostitution florentine au XVe siècle: patronage et clientèle», *Annales. (E.S.C.)*, XXXVI, 1981, pp. 983-1.015; Ma. S. Mazzi, «Il mondo della prostituzione nella Firenze tardo medievale», *Richerche Storiche*, XIV, 1984; Ma. S. Mazzi, «Un dilettoso luogo: l'organizzazione della prostituzione nel tardo medioevo», *Citta e servizi sociali nell'Italia dei secoli XII-XV* (Actas del XII° congreso de Pistoia, 1987), Pistoia, 1990, p. 471.

[20] Razón económica puesta en evidencia en las ciudades del Languedoc por L. L. Otis, *Prostitution in Medieval Society. The History of an urban institution in Languedoc*, Chicago, University of Chicago Press, 1985 y para las ciudades italianas por A. Viscardi, «Società, vita, cultura», en A. Viscardi y G. Barni, *L'Italia nell' età comunale*, Turín, 1966, p. 446; este último veía en las necesidades financieras de las ciudades el aguijón de la proliferación de los burdeles municipales, tesis que los historiadores de la prostitución en Italia ya no admiten, por ejemplo R. Comba, «Apetitus...», p. 83 y Ma. S. Mazzi, «Il mondo della prostituzione nella Firenze tardo medievale», *Richerche Storiche*, XIV, 1984.

recibirían las rentas de su explotación. Nunca eran administrados directamente sino arrendados o concedidos en monopolio a particulares; los burdeles producían cantidades apreciables. Así, en Palencia a partir de 1457 y en Ubeda al final de siglo, el montante del arriendo enfitéutico se elevaba a 400 maravedís anuales, lo que constituía en la primera localidad uno de los censos más elevados. En Carmona, en 1501, año del primer arrendamiento, esta renta representaba el 25,5% de los ingresos ordinarios de la ciudad, es decir, la entrada más sustancial a pesar de ser la más reciente, lo que hace suponer que las necesidades financieras de la ciudad habían pesado decisivamente en la creación del lupanar. En 1502, la explotación del prostíbulo representaba el 19,6% de las rentas; en 1503, el 19,7%; y en 1516, año de la muerte de D. Fernando, solamente el 10,5%, sensible disminución que se explica por el desarrollo de la prostitución clandestina. Así se comprende mejor por qué el concejo de Málaga luchó durante más de 30 años contra el monopolio señorial de la prostitución. En Albacete, a comienzos del siglo XVI, el burdel estaba arrendado entre 4.000 y 4.500 maravedís por año. En Segovia, entre 1507 y 1511, 300 maravedís anuales, es decir, sólo el 1 o 1,5% de las rentas procedían de la mancebía, aunque el arrendador pagaba también un censo al monasterio del Santo Espíritu, propietario del terreno en el que se había construido. En la pequeña ciudad de Alcalá de Henares, el censo de las casillas del burdel suponía únicamente 25 maravedís en 1434 y 1435, aunque se elevó a 1.470 maravedís en 1470. Incluso, al menos en algunas ciudades (como en Ciudad Real mientras fue privado y en otras como Córdoba, donde lo siguió siendo), el lupanar producía a las autoridades, además de los derechos que los particulares debían pagar por abrir nuevas casas, el derecho de «perdices» pagado por las prostitutas. Este era una tasa anual, del que se ignora el origen y si era igual para las diferentes categorías de mujeres y para todas las ciudades. En Córdoba, a más tardar en 1435, debían pagar cada sábado un maravedí al alguacil. Las forasteras debían abonar igual cantidad para ejercer en la ciudad. Las que querían pasar la noche fuera del burdel debían pagar al alguacil un real cada vez. En este caso, el interés financiero iba contra el enclaustramiento de las prostitutas, pero la ciudad sacaba provecho de lo que no podía prohibir[21]. En 1476, en las Cortes de Madrigal, la monarquía pretendió uniformizar este derecho de «perdices» en 12 maravedís anuales para las prostitutas y en 24 para las rameras, pero esta ordenanza parece que fue poco respetada. En Murcia, las autoridades obtuvieron de Sancho IV, en 1290, el derecho de exigir a cada mujer pública una suma de

---

[21] M. González Jiménez, «Las ordenanzas del Concejo de Córdoba (1435)», *Historia, Instituciones, Documentos*, 2, 1974, p. 238.

12 dineros por mes y un derecho de entrada en la profesión de cuatro maravedís, pero en los libros de cuentas del siglo XV no se indicaba la percepción de dichas sumas.

3. El mundo de la prostitución

Integradas por profesionales y ocasionales, independientes y declaradas, las mujeres públicas constituían un medio muy heterogéneo, del que la riqueza y la variedad del léxico que las designa constituye el primer testimonio. Recibían, en efecto, nombres diversos, que parecen a veces sinónimos pero que recubrían realidades distintas que se nos escapan: putas, mancebas, rameras, mujeres públicas, cantoneras. A veces, se les atribuye calificativos como «amorosas» o «mundarias», que podrían traslucir simpatía. En Plasencia, se les designa también como «mujeres de pecado» y, en un testamento, «mujeres erradas». En Murcia, se les denominaba «bagasas» en 1477-1478. En este mundo, se puede distinguir, como lo hizo la monarquía en 1476, dos categorías de prostitutas. Por una parte, las «mujeres del partido», es decir, las profesionales declaradas, no necesariamente las más numerosas, que ejercían en lugares reservados. Por otra, las que se ganaban la vida en la clandestinidad y a las que se agrupaba bajo el término de rameras, a causa de la costumbre de colocar una rama verde en la puerta de la casa de las que se prostituían[22].

La documentación nos informa poco sobre el mundo de la prostitución[23]. En Málaga, a comienzos del siglo XVI, estaba formado por mujeres originarias en su mayor parte de Andalucía, pero de fuera de la ciudad[24]. Las cristianas coexistían con las moriscas y las esclavas, liberadas o no. Muchas preferían vivir en el anonimato, lo que prueba que consideraban su oficio

---

[22] Según J. L. Alonso Hernández, *Léxico del marginalismo del siglo de oro*, Salamanca, 1977, p. 653 y, del mismo autor, *El lenguaje de los maleantes españoles de los siglos XVI y XVII. Introducción al léxico del marginalismo*, Salamanca, 1979, pp. 26-27.

[23] La ausencia de fuentes judiciales no permite esbozar una sociología y una geografía de la prostitución y tampoco del mundo de la marginalidad en su conjunto, como lo ha hecho para Valencia R. Narbona Vizcaíno, *Malhechores, violencia y justicia ciudadana en la Valencia bajomedieval (1360-1399)*, Valencia, 1987 y también M. C. Peris, «La prostitución valenciana en la segunda mitad del siglo XIV», *Violencia i marginació en la societat medieval*, *Revista d'Historia Medieval*, 1, Valencia, 1990, pp. 179-199.

[24] ¿Eran también mujeres errantes como en la ciudad de Provenza, Manosque?; ver M. Guénette, «Errance et solitudes féminines à Manosque (1341-1358)», en M. Hébert (ed.), *Vie privée et ordre public à la fin du Moyen Age*, Aix-en-Provence, 1987, pp. 23-43 Una tal Catalina de Murcia trabajaba en el burdel de Valencia en 1402, R. Narbona Vizcaíno, *Pueblo, poder...*, p. 187.

como vergonzoso. Algunas llevaban un «nombre de guerra» como una tal Lucrecia que trabajaba en Murcia en 1477. Sin que podamos ofrecer cifras concretas, es posible afirmar, en cambio, que eran bastante numerosas al menos en las grandes ciudades, donde parece que no les faltaban clientes. ¿Cómo habían llegado a esta situación? Por diversas razones. Algunas por la pérdida de su honor debido a la desfloración (sobre todo, por violación) o por adulterio —que, en Málaga, aparece como generalizado y que se beneficia de una relativa indulgencia—. Algunas habían llegado a ello empujadas por personas interesadas, alcahuetes y alcahuetas, a pesar de que éstos estuviesen severamente perseguidos. Otras, por último, habían sido obligadas por la violencia y la mayoría por razones económicas: huérfanas o viudas sin recursos, víctimas de la guerra, inmigrantes sin trabajo. Se colocaban como sirvientas, si eran menores, por intermedio de sus padres, pudiendo constituir este servicio doméstico la primera etapa en la prostitución femenina[25]. De la mujer indigente que sólo tenía su cuerpo para vender hasta la joven mantenida, la situación económica de las prostitutas se presentaba muy variable, dependía de la situación económica de las ciudades y de la importancia de la clientela. En conjunto, parecen muy pobres, consistiendo su única riqueza en la posesión, a pesar de las prohibiciones, de uno o varios vestidos de lujo. De aquí, la importancia de su decomiso en las penas previstas para sancionar sus infracciones a la reglamentación. No conocemos a ninguna que haya tenido éxito en la vida como en Venecia o en Florencia. No parece que ninguna ciudad castellana haya construido un edificio para las mujeres arrepentidas o participado en su reinserción social, que dependía siempre de la caridad privada[26].

Alrededor de las prostitutas gravitaba todo un mundo de marginación: rufianes, delincuentes, ladrones, tahures, «gayoles», «golfines», «hombres malos», «hombres mundanales» y «hombres de burdel», que los textos definen como «gentes de mal vivir», que «viven de malas acciones» y que eran culpados de numerosos muertos y heridos, de robos y otras violencias, de delitos diversos y de ultrajes[27]. Las autoridades luchaban enérgicamente

---

[25] Esto ha sido señalado para París por B. Geremek, *Les marginaux parisiens aux XIVe et XVe siècles*, París, 1976, pp. 245-246; para Venecia por E. Crouzet-Pavan, «Police des moeurs, société et politique à Venise à la fin du Moyen Age», *Revue Historique*, 1981, pp. 258-259 y para otras ciudades por J. Heers, *Esclaves et domestiques au Moyen Age dans le monde méditerranéen*, París, Fayard, 1981.

[26] No existe una *casa de las arrepentidas* subvencionada por la ciudad como en Valencia, que tiene una desde 1345; R. Narbona Vizcaíno, *Poder y sexo*..., pp. 194-200. En Cuenca, el hospital de la Santísima Trinidad, fundado en los últimos años del siglo XV, es el que se ocupa de las mujeres arrepentidas.

[27] En Murcia se considera como rufián: «qualquier persona que yantare o ÿenare o almorzare o merendare o comiere en qualquier manera con la puta, asy en su botica, como en el meson

contra el proxenetismo, rigurosamente prohibido. Para intentar extirpar este mal, las Cortes de Ocaña de 1469 decidieron castigar a las prostitutas con cien latigazos en público y el secuestro de los vestidos que llevasen encima, cuando tuviesen un «protector». El proxeneta se exponía, por su parte, a cien latigazos por la primera condena, al destierro perpetuo por la segunda y a la horca por la tercera. En Murcia, en 1475, la expulsión fue reemplazada por la amputación del pie derecho y para la prostituta el número de latigazos fue doblado en la segunda infracción. En 1480, en esta última ciudad, la multa fue elevada a mil maravedís para el rufián y otro tanto para su puta. Así a las prostitutas les interesaba desembarazarse de su «protector» y trabajar en el burdel. Los vecinos no tenían voluntad de defenderlas ni darles asilo puesto que, en este caso, se veían amenazados con idénticas penas: latigazos, prisión y expulsión. Incluso, se les animaba a denunciarlas, pues la delación estaba recompensada por una prima, que en Murcia se elevaba en 1480 al tercio de los mil maravedís de la sanción. Los verdugos eran incentivados a no dejarse intimidar y aplicar la sanción, al menos en Murcia, donde las autoridades decidieron en 1477 concederles los vestidos de los rufianes y de las protegidas, a quienes debían castigar con latigazos[28].

La reiteración y el agravamiento de las medidas penales contra la rufianería prueban su persistencia. Ni ellas ni los decretos de expulsión hicieron desaparecer a estas personas de mala reputación. Los rufianes sobrevivieron, incluso en buen número, en algunas ciudades. Estos amargaban la vida de los murcianos y sevillanos, que deploraban el fracaso de las autoridades en desembarazarse de ellos y comprobaban que no abandonaban la ciudad o que volvían rápidamente a ella paseándose armados, «baldonando a los hombres y mujeres sus vecinos»[29]. Es preciso decir que, en Castilla durante la Baja Edad Media, existían condiciones propicias para la proliferación de estos individuos, especialmente en las regiones fronterizas. Las luchas civiles y los interminables enfrentamientos banderizos agravaban las condiciones de vida y aseguraban a estos marginales la impunidad y su contratación como fuerza armada. La inseguridad endémica favorecía la violencia y el relajamiento de la vigilancia por los concejos, absorbidos por tareas más urgentes. La despoblación y el escaso control del territorio convertían a éste en un refugio para los fuera de la ley. Estos encontraban

---

o en otra qualquier casa, de noche o de día...», L. Rubio García, «Estampas murcianas...», doc. XIII del 22 de mayo 1480, p. 237.

[28] *Ibid*., docs. X y XIII.

[29] Para Sevilla, ver A. Collantes de Terán Sánchez, «Actitudes ante la marginación social: malhechores y rufianes en Sevilla», *III Coloquio de Historia Medieval Andaluza*, Jaén, 1982.

protección entre gentes de alta posición, incluido el gobierno municipal. Fernando de Antequera tuvo que intervenir personalmente en Toledo y en Sevilla, primero contra los alguaciles y después contra los caballeros, oficiales y otras personas que tenían a su servicio y protegían a rufianes y hombres malos[30]. Estas gentes de mala vida recibían, además, el inesperado apoyo de los arrendadores de la tahurería, quienes en Murcia, en 1410, solicitaron benevolencia a los dirigentes, so pretexto de que dichas gentes eran quienes frecuentaban las mesas de juego.

Las prostitutas del burdel municipal dependían de un «padre» o de una «madre», gerente o arrendador de la «casa». Es el caso de Córdoba y de Málaga desde el reinado de los Reyes Católicos. Tenían misiones diversas como las de vigilar la aplicación de las ordenanzas municipales o las de proteger, alojar y alimentar a las mujeres. Estas se quejaban de ser víctimas de sus abusos de poder y de sus procedimientos arbitrarios: prohibición de cocinar y obligación de pagar la comida a precio elevado, imposición de precios excesivos por el lavado de la ropa, así como por el alojamiento y su mantenimiento. Para protegerlas y evitar que su descontento desembocase en verdaderos conflictos con el «padre» (como en Málaga en los primeros años del siglo XVI), los regimientos promulgaron (en Málaga en 1492 y 1506; en Córdoba en 1515 y en Carmona) ordenanzas que suprimían las tasas arbitrarias, fijaban la apertura del burdel al amanecer, autorizaban a las prostitutas a cocinar y a lavar su ropa, especificaban la composición del mobiliario de las «boticas», fijaban el precio de los complementos (sábanas, almohadas, mantas, colchones) y de la comida, así como la composición mínima de ésta, incluida la de época de Cuaresma, y determinaban, en Málaga, el alquiler de la botica en quince maravedís por día. María Teresa López Beltrán ha comprobado que, en la misma Málaga, estas mujeres estaban endeudadas con el «padre» que les había adelantado dinero para salir de prisión o para pagar gastos médicos y al que debían atrasos por el alojamiento y la comida. Esta dependencia económica —acrecentada cuando tenían un «protector»— les impedía abandonar el oficio en caso de desear hacerlo.

Aunque las autoridades las protegían, al menos a través de las ordenanzas, de la explotación de los proxenetas y de los arrendadores del burdel, no dudaban de someterlas en algunas ciudades a una sobreexplotación fiscal. Así, por ejemplo, en Jerez de la Frontera en 1492, a pesar de la reglamentación real, el «derecho de perdices» era cobrado diez veces al año, con una tasa de dos reales. En Ciudad Real, en 1489, el alguacil cobraba este derecho cada

---

[30] «Ordenamiento dado a Toledo por el infante don Fernando de Antequera (9 de marzo 1411)», *Anuario de Historia del Derecho Español*, Madrid, 1944, leyes 57 y 58, pp. 543 y 545. Fernando dio idéntica ordenanza a Sevilla el 29 de noviembre del mismo año.

vez que una prostituta entraba en la ciudad después de una ausencia. Las mujeres públicas debían pagar, además, otros derechos, como la tasa de «gallinas» los días de fiesta y cuatro maravedís cada sábado. En Murcia debían abonar, como los judíos y las mercancías, una tasa de algunos maravedís al pasar los puertos de Cartagena y de la Mala Mujer. Además, estaban sujetas a penas mayores que las de las otras mujeres y a castigos corporales extremadamente crueles. En Murcia, si dormían con un «amigo» o entraban en la judería, incurrían en la pena de cien latigazos y exposición en la picota, que había sido restablecida en 1444 para ellas. La justicia se mostraba más severa aún y la ley las protegía menos cuando eran víctimas de violencia sexual[31]. La violación de una prostituta no era considerada delito y se les podía secuestrar o insultar con total impunidad. Sin embargo, no estaban sometidas a una jurisdicción especial.

A pesar que su oficio estuviese reconocido y que lo pudiesen ejercer sin dificultades, a condición de respetar las ordenanzas, las prostitutas no tenían derecho al reconocimiento moral y social. Las injurias que se vinculaban a su oficio testimonian una visión negativa de la prostitución, aunque fuesen aceptadas como necesarias[32].

Conclusiones

La primera conclusión que se puede extraer de estas páginas es que todavía queda mucho por hacer para tener una visión coherente de la prostitución en Castilla en la Edad Media. Es necesario, en primer lugar, completar nuestros conocimientos sobre las ciudades hasta ahora no estudiadas y, en segundo término, profundizar los estudios ya hechos mediante el vaciado sistemático de los libros de ordenanzas y de cuentas con el propósito de precisar la evolución cronológica de la política oficial y, en concreto, la situación de las prostitutas.

En Castilla, a finales de la Edad Media, la prostitución constituye con el urbanismo, la asistencia a los pobres y las fiestas, un nuevo campo de acción para los poderes municipales, que colocan a la ciudad en una nueva

---

[31] C. Segura Graiño, «Aproximación a la legislación sobre la mujer andaluza: el fuero de Ubeda», *Las mujeres medievales y su ambito jurídico*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1983.

[32] Analizando los insultos dirigidos a las mujeres en los siglos anteriores, J. Gautier-Dalché, «Remarques sur l'insulte verbale dans quelques textes juridiques léono-castillans», *Mélanges Jean Larmat*, Niza, C.E.M., 1983, pp. 121-122, notaba ya que «la sexualité est le thème dominant. Aucun fuero n'ignore 'puta'»; sin embargo, el autor puntualiza que no hay que entender que esa palabra alude sólo a las prostitutas profesionales.

perspectiva social y multiplican sus instrumentos de poder y sus medios de control sobre la población.

La transformación del burdel en servicio público y, a comienzos del siglo XVI, en servicio municipal, así como su alejamiento progresivo, aunque no general, de los lugares de la «honorabilidad social», son elementos de una política general de moralización y pacificación de la vida urbana y de encuadramiento de los grupos marginales. Esa política se traduce en la promulgación de todo un arsenal de medidas coercitivas en la que los intereses financieros no están ausentes. Esta municipalización de la prostitución se encuentra también en las otras ciudades de la Europa Occidental; en Castilla parece un poco más tardía y con una intervención real, especialmente con los Reyes Católicos, más activa.

Las prostitutas eran consideradas no como criminales sino como «trabajadoras sociales», encargadas de la defensa del honor de las mujeres honradas y, a través de éste, del orden público. Las mismas se encontraban insertas en la comunidad, como prueba el hecho de que las «ordenanzas de putas» de Plasencia de los primeros años del siglo XVI estuviesen incluidas en las ordenanzas de oficios. Estaban toleradas y protegidas pero, a causa de la actividad que ejercían, se encontraban reprobadas, apartadas, reagrupadas y, más tarde, enclaustradas en barrios reservados antes de ser reprimidas oficialmente en 1623, cuando Felipe IV prohibió los burdeles y la prostitución.

Agradezco a Eduardo Aznar su traducción

CRONISTAS MEDIEVALES Y SU AÑO DE NACIMIENTO: UNA HIPOTESIS A VERIFICAR

ANTONIO IVAN PINI
(Universidad de Bolonia)

1. Raras veces es posible documentar el año exacto del nacimiento de un hombre de la Edad Media, a excepción de algún personaje de alto linaje (de ordinario, soberanos o señores laicos, porque de los príncipes eclesiásticos, comprendidos los papas, no se puede saber con certeza, en el momento de su nacimiento, que llegarán a ser tales). Como es sabido, los primeros registros parroquiales relativos a los bautismos que nos han llegado no se remontan, en Italia, sino a comienzos de la segunda mitad del siglo XIV. Se hacen, en cambio, abundantes y regulares desde el siglo XVI en adelante, al aplicar las taxativas disposiciones establecidas a este propósito por el concilio de Trento[1]. En lo relativo al «registro civil», es decir, al registro de los datos corrientes de la población (nacimientos, matrimonios, desplazamientos, decesos) para poder servirse de ellos es necesario esperar a la segunda mitad del siglo XVIII o en mayor medida, a la primera mitad del XIX[2].

Para los biógrafos, el dato más difícil a establecer sobre la vida de un personaje de la Edad Media es precisamente el del nacimiento, ya que todos los demás momentos de la vida y, en particular, el del matrimonio se ven frecuentemente documentados en aquellos registros notariales de los cuales Italia ofrece —merced a su civilización urbana muy desarrollada y a su profundo y tradicional sentido burocrático— una riqueza verdaderamente

---

[1] Cfr. C. Corsini, «Le fonti della demografia storica in Italia. Nascite e matrimoni», en *Le fonti della demografia storica in Italia*, Roma, 1974, pp. 647-699. Para un cuadro europeo, cfr. R. P. Molls, *Introduction à la démographie historique des villes d'Europe du XIV au XVIII siècle*, Lovaina, 1954, vol. I, pp. 17 y ss.

[2] Cfr. E. Sonnino, «Le rilevazioni demografiche di stato in periodo napoleonico e postnapoleonico fino all'Unificazione: il 'ruolo' della popolazione, i censimenti», en *Le fonti della demografia storica*, pp. 409-447 y Molls, *op. cit.*, «Introduction», pp. 71 y ss.

exorbitante[3]. En cuanto a la fecha de la muerte, ésta se puede encontrar documentada, en algunos casos, en aquellas fuentes típicamente medievales que son los necrologios[4], o bien es revelada por los documentos relativos a las ejecuciones testamentarias y a los legados píos, o puede, por fin, deducirse simplemente por la substitución, en los documentos, del tradicional *quondam* al *domini* que sigue invariablemente cada nombre medieval para indicar un dato de registro, la paternidad que un incierto y todavía no cristalizado sistema cognominal hacía imprescindible y casi universal en el uso corriente, incluso fuera de las escrituras oficiales[5].

Para establecer la fecha de nacimiento de un personaje medieval, el biógrafo procede, en general, por medio de hipótesis. La más frecuente es la que se refiere a la edad legal en la cual se consentía cumplir ciertas acciones, por ejemplo, testimoniar en actas públicas, promover ciertos actos jurídicos, acceder a determinados cargos públicos, entrar en algunas asociaciones profesionales u obtener, por fin, ciertas órdenes eclesiásticas. Cuando ni siquiera estas operaciones deductivas son posibles, al biógrafo sólo le queda antedatar en un cuarto de siglo el año en el cual «florece» o está documentado con seguridad su personaje y contentarse con decir que éste nació «hacia» comienzos —o mitad o fin— de un siglo determinado.

Esta manera de proceder es usada comúnmente por los biógrafos de todo tipo de personajes, pero debemos preguntarnos si para una categoría particular de éstos no pueden existir también otros medios para lograr fijar con exactitud el año de nacimiento. Nos podemos interrogar, por ejemplo, si los cronistas, cuyo propósito es obviamente el de consignar —más allá de sus profesiones y competencias específicas— hechos y acontecimientos que juzgan interesantes y, por consiguiente, dignos de memoria, no se ven tentados, consciente o inconscientemente, a «privilegiar» en sus narracio-

---

[3] Sobre la problemática histórica de las actas notariales y sobre su difusión archivística, cfr. M. Berengo, «Lo studio degli atti notarili dal XIV al XVI secolo», en *Fonti medievali e problematica storiografica*, Roma, 1976, vol. II, pp. 149-172. Por otro lado, cfr. P. Brezzi (ed.), *Gli atti privati nel tardo Medioevo. Fonti per la storia sociale*, Roma, 1984; D. Puncuh, «La vita quotidiana nei documenti notarili genovesi», en *La famiglia e la vita quotidiana in Europa dal'400 al '600. Fonti e problemi*, Roma, 1986, pp. 355-364.

[4] Para un actualizado *status quaestionis* sobre las necrologías medievales, cfr. C. D. Fonseca (ed.), *La tradizione commemorativa nel Mezziogiorno medievale: ricerche e problemi*, Actas del Seminario internacional de estudio, Galatina, 1984. Por otro lado, cfr. N. Huyghebaert, *Les documents nécrologiques*, Turnhout, 1972 (Typologie des sources du Moyen Age occidental, 4); H. Houben, *Il «Libro del capitolo» del monastero della SS. Trinità di Venosa (Cod. Casin. 334): una testimonianza del Mezzogiorno normanno*, Galatina, 1984.

[5] Los libros parroquiales sobre difuntos, son rarísimos en la edad tardomedieval (segunda mitad del siglo XV), recién se hacen frecuentes sólo a partir del siglo XVII. Cfr. C. M. Cipolla, «I libri dei morti», en *Le fonti della demografia storica*..., pp. 851-866.

nes, de alguna manera, el año de su nacimiento, un año que puede también estar desprovisto de hechos en verdad significativos que recordar pero que, para el cronista, asume un valor indudablemente particular.

La cosa sería muy simple para el cronista medieval si éste pudiese declarar explícitamente que, a su juicio, entre los acontecimientos dignos de memoria de un año determinado se encuentra el de su nacimiento, pero esto sería totalmente inconcebible para la mentalidad medieval, por lo menos en el momento de la afirmación del humanismo[6]. El cronista medieval —dejando de lado alguna excepción entre las cuales se encuentra, sin duda, Salimbene de Adam[7]— es, en efecto, raramente autobiográfico y cuando asoma en su obra es sólo para garantizar mejor la autenticidad de los hechos consignados, sobre cuya relevancia o modernidad el lector podría incluso manifestar alguna perplejidad.

Impulsado pues, por un lado, por el comprensible y humano deseo de privilegiar en alguna manera y hacer más interesante el año del propio nacimiento y retenido, por el otro, por el temor a exponerse a los reproches moralísticos del lector si lo declara explícitamente, al cronista medieval sólo le queda resolver su propio dilema —consciente o inconscientemente, lo repetimos— recurriendo a algún artificio literario, así como lo hacían, por ejemplo, ciertos poetas que recurrían a los acrósticos para declarar, en forma criptográfica, su propio nombre o su propia calificación (elementos biográficos —entiéndase bien— mucho más relevantes o, ciertamente, menos censurables para el lector que la simple declaración del año de nacimiento)[8].

---

[6] Sobre este problema, cfr. P. Zumthor, «Autobiographie au Moyen Age», en *Langue, texte, énigme*, París, 1975, pp. 165-180; M. Zink, *La subjectivité litteraire. Autour du siècle de Saint Louis*, París, 1985. Por lo demás, el mismo Dante (*Convivio*, I, 2) negaba al autor el derecho de hablar de sí mismo, más allá de circunstancias precisas: o bien para disculparse frente a acusaciones injustas (como lo había hecho Severino Boezio) o para realizar obras de edificación moral (como había hecho San Agustín).

[7] Salimbene de Adam, *Cronica* (edición de G. Scalia), Bari, 1966, vol. 2. La peculiaridad del caso salimbeniano deriva del hecho de que, probablemente, la *Cronica* no nació con objetivos historiográficos sino como una colección de *exempla* para el uso de los predicadores. Para esta hipótesis sobre la génesis de la obra de Salimbene, cfr. A. I. Pini, «Bologna e la Romagna nella 'Cronica sive Liber exemplorum ad usum praedicantium' di Salimbene de Adam», en *Salimbeniana. Atti del Convegno per il VII Centenario di fra Salimbene (Parma 1987-1989)*, Bolonia, 1991, pp. 174-197.

[8] Sobre los acrósticos y otros artificios literarios de tal tipo, cfr. A Liede, *Dichtung als Spiel. Studien zur Unsinnpoesie an der Grenzen des Sprache*, Berlín, 1963; G. Pozzi, *La parola dipinta*, Milán, 1981. Incluso Dante había recurrido a este artificio literario, la metáfora para declarar —precisamente en el comienzo de su poema— su año de nacimiento (*Inf.*, I, 1), reservándose *a posteriori* la mención del mes o, mejor dicho, la constelación celeste bajo la cual había nacido (*Par.*, XXII, 115-117).

Así pues, sobre la base de esta hipótesis de investigación —es decir, que el cronista medieval tiende a «privilegiar», de alguna manera, su año de nacimiento, terminando por tanto por comunicárnoslo— hemos sometido a análisis una crónica «tipo», la de Pietro da Villola[9]. La elección de esta crónica está determinada —debemos precisarlo— por razones puramente contingentes. Villola es un cronista boloñés y esto nos habría facilitado la labor de eventuales búsquedas de archivo.

Anticipando las conclusiones, diremos inmediatamente que las observaciones que haremos en el curso del presente trabajo nos ha parecido que pueden aplicarse y ser extendidas también a otras crónicas, redactadas en diferentes ambientes geográficos y en diversos ámbitos cronológicos. Si no hemos tenido cuidado, antes de exponer nuestras hipótesis, en hacer ulteriores verificaciones (alguna, como se verá, la hemos sin embargo intentado) es porque investigaciones de este tipo requieren no sólo de un profundo y actualizado conocimiento del *status quaestionis* de cada crónica, sino también un especifico conocimiento de la historia y del ambiente local y, sobre todo, de la posibilidad de hacer puntuales y pacientes búsquedas de archivo: motivos todos que hacen que el propósito de enfrentar individualmente una investigación de este tipo en una vasta escala sea no sólo una veleidad, sino prácticamente irrealizable.

La nuestra, sin embargo, queda pues como una hipótesis de investigación dirigida a aquellos estudiosos de cronística medieval que quieran tomarse el trabajo o, mejor dicho, la curiosidad de verificarla. Nuestra convicción de que se trata de una hipótesis de investigación que, en todo caso, merece corroborarse, deriva de dos tipos de razones. La primera es que esta hipótesis, nacida en el escritorio, una vez cotejada con la crónica de Villola se ha demostrado que es, como se verá, plenamente válida (pero podría también tratarse, lo reconocemos, de una afortunada aunque sin embargo casual coincidencia, *einmal keinmal*, como dirían los filólogos alemanes). La segunda razón —y no del todo irrelevante— es que la crónica de Pietro da Villola es, según la opinión de todos aquellos que se han ocupado de la misma, la más anónima posible, no ofreciendo, o pareciendo no ofrecer, ningún indicio para reconstruir concretamente la personalidad del cronista, cosa que, incluso, ha hecho dudar de la existencia de un autor preciso[10].

Si un cronista tan anónimo como Villola —esta es nuestra opinión y es a partir de ella que afirmamos nuestras convicciones— ha encontrado, sin embargo, la manera de revelar su año de nacimiento, tanta mayor posibi-

---

[9] Pietro da Vilolla, *Cronaca*, en *Corpus Chronicorum Bononiensum* (= *CCB*), edición de A. Sorbelli, en *RR. II. SS.*, XVIII, p. 1, vol. 4, Città di Castello-Bolonia, 1910-1940.

[10] Cfr. *infra*, nota 18.

lidad existe de que también lo hayan hecho otros cronistas menos tradicionales y, como quiera que sea, menos avaros en anotaciones autobiográficas. Por otro lado, si las sucesivas comprobaciones —que, sin embargo, no podrán ser simplemente mecánicas, presentando cada crónica sus propios problemas que serán preventiva y adecuadamente analizados— demostrasen que nuestras hipótesis son sólo el fruto de coincidencias fortuitas y ocasionales, nos quedará, sin embargo, la satisfacción de haberlas formulado, contribuyendo, si no a otra cosa, a sacar a la luz nuevo material documental que podrá ilustrar mejor la peripecia biográfica del cronista boloñés Pietro da Villola[11].

2. No es el caso ahora de reconstruir, una vez más, la historia de la «cuestión Villola», una historia que se inicia en 1892 cuando Augusto Gaudenzi logró, afortunadamente, destruir el proyecto de Vittorio Fiorini de substituir, en la nueva edición de los *Rerum* muratorianos, la arbitraria y poco científica *Historia miscella bononiensis* —confeccionada por Muratori al refundir dos crónicas boloñesas encontradas por él en la Biblioteca Estense de Módena— con la pura y simple publicación de dos crónicas separadas, es decir, la «Rampona» y la «Varignana», pero en la mejor versión más cuidada que de tales crónicas ofrecían dos códices (mss. 431 y 432) de la Biblioteca Universitaria de Bolonia[12]. De toda la diatriba que acompañó la intervención de Gaudenzi, nosotros tomaremos sólo un aspecto, el que llevó en primer término a individualizar, luego a para precisar mejor la figura de Pietro da Villola como artífice de una crónica que, continuada por su hijo, Floriano y por su nieto, Leonardo, ocupó un puesto central en la cronística boloñesa como depositaria de la analítica precedente y, al mismo tiempo, fuente primaria para una buena parte de la producción historiográfica sucesiva[13].

---

[11] De toda la documentación inédita que hemos encontrado en el Archivo de Estado de Bolonia, no sólo referida a Pietro da Vilolla sino también a toda su familia de cronistas-papeleros, nos proponemos hablar en otro lado en el futuro. Algunos de los documentos inéditos ya habían sido vistos por Gherardo Ortalli, que los había utilizado en sus tesis sobre *La cronaca di Pietro da Vilolla in Bologna trecentesca*, sostenida en la Universidad de Bolonia en el año académico 1966-67 con el prof. Arnaldi.

[12] Sobre este asunto editorial, cfr. G. Orlandelli, *La supplica a Taddeo Pepoli*, Bolonia, 1962, pp. 3-29; *Id.*, «La vicenda editoriale del 'Corpus Chronicorum Bononiensium'», en *Storiografia e storia. Studi in onore di Eugenio Dupré Theseider*, Roma, 1974, vol. I, pp. 189-205.

[13] Sobre la centralidad de la crónica Vilolla en la cronística boloñesa, cfr. G. Ortalli, «Tra passato e presente: la storiografia medievale», en A. Berselli (ed.), *Storia dell'Emilia Romagna*, Bolonia, 1975, vol. I, pp. 629-630; *Id.*, «Notariato e storiografia in Bologna nei secoli XIII-XVI», en *Notariato medievale bolognese. II. Atti di convegno*, Roma, 1977, pp. 152-162; E. Cochrane, *Historians and Historiography in the Italian Rennaisance*, Chicago, 1981, pp. 104-105; G. Ortalli, *Corpus Chronicorum Bononiensum*, en *Repertorio della cronachistica emiliano-romagnola* (ed. de A. Vasina), Roma, 1991 (Nuovi studi storici, 11), pp. 149-153.

En 1892, por tanto, Gaudenzi[14] abría la cuestión de la crónica Villola afirmando que la más antigua, genuina y original crónica boloñesa que se había conservado era la que estaba contenida en el manuscrito 1456 de la Biblioteca Universitaria de Bolonia, siendo la crónica «Rampona» una derivada suya y la «Varignana» una crónica escasamente original surgida, en su parte más antigua, de una fuente latina utilizada por Villola y por el más reciente *Cronista estense* y por otras fuentes no bien individualizadas.

¿Quién era el autor del manuscrito 1456? Gaudenzi encontraba la respuesta en una *intestazione* del siglo XVIII que atribuía la crónica al papelero boloñés Floriano da Villola —lo que era confirmado, por lo demás, por un erudito del siglo XVII, Villanova[15]—. Para Gaudenzi, a pesar de la tardía atribución, no podían existir dudas sobre el hecho de que la crónica hubiese sido escrita por Floriano da Villola ya que, en la época en la cual se considera que fue escrita la crónica; se documenta la existencia de un Floriano da Villola, hijo de Pietro y de profesión papelero. Para demostrar esto Gaudenzi, presentaba como anexo de su tesis, un conjunto de quince documentos a partir de los cuales se podía deducir que Floriano da Villola ya estaba activo en 1368 y había muerto el 20 de junio de 1385.

En 1900, Albano Sorbelli publicaba un volumen sobre *Le croniche bolognesi del secolo XIV*, reservando un puesto central a la crónica Villola respecto de cuya atribución aceptaba plenamente las conclusiones a las cuales había llegado Gaudenzi y destacándose sólo por el hecho de sostener que la obra no había sido materialmente escrita en su totalidad por su autor sino que, en parte, había sido dictada a un hijo o a un escribano, ya que era clarísimo que, a partir del folio 117 del manuscrito, la escritura era completamente distinta[16].

Haciendo una recensión del libro de Sorbelli, Kirner hacía notar, por su parte, que era extremadamente improbable que el autor de toda la crónica pudiera ser Floriano ya que éste, activo recién en el año 1368 y empeñado en cargas públicas en 1370, muy difícilmente habría podido escribir *de visu* a partir de 1334 (como había sostenido Gaudenzi), cosa que presupondría el nacimiento del cronista hacia comienzos del siglo XIV. En estas últimas condiciones, podía encontrarse no Floriano sino eventualmente su padre

---

[14] A. Gaudenzi, «La cronaca bolognese di Floriano da Villola e le fonti della Storia miscella del Muratori», *Atti e Memorie della Deputazione di Stor. pat. per le antiche province di Romagna* (= *AMR*), S. III, X, 1892, pp. 352-384.

[15] G. Villanova, *Notizie antiche e moderne di casa Villanova in Bologna*, Bolonia, 1686, p. 7. Cfr. también P. A. Orlandi, *Notizie degli scrittori bolognesi*, Bolonia, 1714, p. 97; G. Fantuzzi, *Notizie degli scrittori bolognesi*, III, Bolonia, 1783, pp. 240 y 243-244; VII, Bolonia, 1789, pp. 138-141.

[16] A. Sorbelli, *Le croniche bolognesi del secolo XIV*, Bolonia, 1900, pp. 61-80.

Pietro a quien, por tanto, podría atribuirse tanto el comienzo de la crónica como la primera «mano» que aparece en el códice y que llega hasta mayo de 1362, mientras que de Floriano debía ser la segunda «mano»[17].

Sorbelli —a quien había sido confiada la edición de las más antiguas crónicas boloñesas en los nuevos *Rerum* muratorianos y que publicara en 1905 el primer fascículo del *Corpus chronicorum bononiensium* que comprendía la Villola, la «Rampona», la «Varignana» y la Bolognetti— rendía homenaje a las agudas observaciones de Kirner aceptándolas plenamente e identificando en el manuscrito de 1456 unas cuatro «manos» que debían atribuirse respectivamente a Pietro (hasta 1362), Floriano (hasta 1372), Leonardo (hasta 1375, cuando se interrumpe el manuscrito que debía proseguir por lo menos hasta 1380) y a un anónimo del siglo XVI.

La cuestión ya parecía resuelta de modo definitivo cuando se editó en 1922 un artículo de Nino Sighinolfi[18] quien, rebatiendo las conclusiones de Gaudenzi, de Kirner y de Sorbelli, se proponía demostrar cómo los Villola no tenían nada que ver con los autores de las crónicas sino que habían sido simples depositarios del manuscrito en sus tiendas de papeleros, situadas en el Palacio de los Notarios que estaba ubicado sobre la Plaza Mayor de la ciudad. Los autores, incluido Sighinolfi, debían ser unos tres, que se podían distinguir no sólo por las «manos» sino también por el estilo diverso con el que narraban los hechos —cauto e imparcial el primero, un poco audaz el segundo y bastante violento e incontinente el tercero—. Tales autores debían, además, ser personas dotadas de una discreta cultura, hábiles en la utilización de las fuentes antiguas y contemporáneas y, por lo tanto, con toda probabilidad serían tres notarios de la *Camera degli Atti* (es decir, el antiguo Archivo de la Comuna), oficialmente encargados de redactar una crónica ciudadana, así como en Padua había ocurrido con la crónica de Rolandino[19]. A estas conclusiones llegaba Sighinolfi por varias vías, sobre todo, subrayando el largo espacio que se consagra en las crónicas al arte de los notarios y de los maestros del estudio cuando, por el contrario, no existe ningún dato, siquiera mínimo, sobre un autor específico o sobre su familia. La atribución a Pietro da Villola debía, por tanto, ser cuestionada (Villanova,

---

[17] G. Kirner, rec. ad A. Sorbelli, «Le croniche bolognesi», *Studi storici*, 1900, pp. 485-502.

[18] L. Sighinolfi, «La cronaca dei Vilolla nella 'stazione' dell'Università degli artisti», *AMR*, s. IV, XII, 1922, pp. 252-286; XIII, 1923, pp. 107-143.

[19] Sobre la crónica de Rolandino de Padua y, más generalmente, sobre las crónicas «oficiales», cfr. G. Arnaldi, *Studi sui cronisti della Marca Trevigiana nell'età di Ezzelino da Romano*, Roma, 1963; *Id.*, «Il notaio-cronista e le cronache cittadine in Italia», en *La storia del diritto nel quadro delle scienze storiche, Atti del Congr. inter.*, Florencia, 1966, pp. 293-309; *Id.*, «Andrea Dandolo, doge-cronista», en *La storiografia veneziana fino al secolo XVI. Aspetti e problemi*, Florencia, 1970, pp. 127-268.

que la defendía, se decía, en efecto, descendiente de los Villola) y sustancialmente inexacta. Pero «si precisamente de un autor queremos hablar —concluía Sighinolfi— podríamos detener nuestra mirada sobre Giovanni di Pietro da Casola, notario que estuvo en la residencia del Peregrino desde 1340 a 1350 para redactar las actas oficiales del *Studio*»[20]. Sin embargo, Sighinolfi —a pesar de que no consideraba a Pietro da Villola como autor de la crónica sino su simple depositario— aportaba material inédito para reconstruir la biografía del papelero, extraído de la documentación que había encontrado en el curso de sus investigaciones.

Sobre la cuestión Villola, radicalmente reabierta por Sighinolfi, volvió Sorbelli en 1938[21]. A éste no le fue difícil refutar y rebatir punto por punto las conclusiones fascinantes, pero bastante forzadas, de Sighinolfi. Sorbelli publicaba, en esa ocasión, nuevo material archivístico encontrado sobre Pietro da Villola, comprendido un documento del año 1359 que se puede considerar decisivo en la cuestión de la atribución de la crónica[22]. Se trata de un documento judicial, esto es, las actas de un proceso instruido por un juez contra Giovanni Candelini da Piacenza, un niño —hijo de un condestable de las tropas de infantería inculpado de haber asesinado a pedradas en la sien a un coetáneo suyo, en agosto de ese año. La pena de muerte prevista por los estatutos ciudadanos para este tipo de delito podía ser evitada si se hubiera logrado demostrar que el muchacho era menor de 14 años en el momento del hecho. Y fue precisamente sobre este punto que giró la defensa, basándose en que el acusado había sido bautizado pocos días después de su nacimiento (como era tradición en Bolonia en esos tiempos). Tal bautismo había sido llevado a cabo en un momento inmediatamente posterior a la llegada a Bolonia, en octubre de 1345, del Delfín de Vienne quien, entre otras cosas, había armado caballeros a los hijos de Taddeo Pepoli, señor de la ciuda, en ceremonia pública. Para testimoniar estos hechos, el 5 de septiembre de 1359 se convocaron a cuatro peritos de oficio, entre ellos un notario —en representación de ese grupo o clase universalmente reconocida como depositaria incontestada de la «publica fides»— y a *Petrus q. Bittini de Villola*, quien fue convocado no tanto porque hubiese presenciado la llegada del Delfín —un acontecimiento que un gran número de personas había visto y podía recordar— sino, precisamente, como autor

---

[20] L. Sighinolfi, *La cronaca dei Vilolla*, pp. 142-143.

[21] A. Sorbelli, «Ancora la cronaca Vilolla», *AMR*, s. v, III, 1938, pp. 137-164.

[22] Sobre la importancia de este documento ha vuelto recientemente Ortalli, haciendo notar cómo esa fuente atestigua «un hecho sin parangón en la casuística de las relaciones entre historiografía y notariado: la invención, casi la construcción artificial de un notario-cronista por parte de la comunidad empeñada en el ejercicio de una de sus funciones más delicadas, la judicial» (Ortalli, «Notariato e storiografía in Bologna», p. 156).

de una crónica que, en ese momento, asumía los caracteres de una semi-oficialidad porque estaba expuesta a la lectura de todos. Pietro, en efecto, testimonió acerca de la llegada del Delfín en octubre de 1345 y, como reportan las actas del proceso, «de dicto tempore bene recordatur, maxime *quia ea scripsit*»[23].

La «cuestión Villola», por lo menos en lo que se refiere a la paternidad de la crónica, se podía considerar concluida, luego del último artículo de Sorbelli; aún cuando aquéllos que se habían ocupado de la misma, tal vez demasiado empeñados en negar la existencia de un cronista-papelero, no intentaron, luego, investigaciones más profundas sobre Pietro da Villola y se preocuparon muy poco por fijar, incluso a «grosso modo», la fecha de nacimiento (un dato que puede, en cambio, tener cierta importancia —como veremos a continuación— para dar su justo significado a ciertos caracteres intrínsecos de la crónica villoliana).

Podemos resumir, por tanto, todo lo que han permitido conocer hasta ahora las investigaciones de Gaudenzi, Sighinolfi y, en varias oportunidades, de Sorbelli sobre la vida de Pietro da Villola. Nieto de Pietro o Petrizolo e hijo de Lambertino llamado Bitino, ambos papeleros, Pietro había nacido —el único que se planteó indirectamente este problema fue, como hemos recordado, Kirner— hacia comienzos del siglo XIV. En 1327 «ya tenía en alquiler la tienda del Palacio de los Notarios, desde hacía varios años, cuando aún vivía el padre y continuará manteniéndola durante toda la vida»[24]. En 1355 es citado como testigo en una denuncia y de esto resulta que

---

[23] Achivo de Estado de Bolonia (A.S.B.), *Curia del podestà, Atti del podestà Anthonius de Schona*, a. 1359, lib. 6, cc. 31r-44v. Cfr. Sorbelli, «Ancora la cronaca Vilolla», pp. 157-162 y Ortalli, «Notariato e storiografia in Bologna», pp. 156-159.

[24] Esta afirmación de Sighinolfi (art. cit., p. 121) es sólo parcialmente correcta. El autor había encontrado el nombre de Pietro da Vilolla como un proveedor de papel, en el año 1327, de la sociedad de los notarios (aunque olvida citar expresamente la referencia de archivo), pero es una suposición suya, gratuita, que el cronista alquilase su tienda de papelero, colocada bajo el palacio de los notarios, «desde hacía muchos años, cuando aún vivía el padre». En el archivo de la sociedad de los notarios (A.S.B., *Società dei Notai, Libri di entrate e spese*, marzo 4, aa. 1285-1356) se encuentra registrado en el año 1327 el nombre de Pietro da Vilolla en dos oportunidades: una, como proveedor de la sociedad de papel por un monto de 40 sueldos (c. 6r) y una como inquilino de una «statio», por la cual el administrador de la sociedad había debido pagar 10 sueldos «in reparatione hostiae et unius chatenacii novi cum clavi et clavatura» (c. 7r). Estos son los dos primeros documentos en los que aparece el nombre de nuestro cronista. En cuanto al padre, Bitino, indudablemente todavía vivía en 1327, dado que presenta personalmente su estimo en fecha 8 de febrero de 1329 (A. S. B., *Estimi*, s. II, b. 224, cap. S. Biagio). Este, por otra parte, todavía está vivo en 1336, cuando figura pagando la suma de 10 liras y 10 sueldos al administrador de la sociedad de los notarios «pro pensionibus quas solvere debeat in festo Resurrectionis» (A. S. B., *Società dei notai. Libri delle entrate e spese*, a. 1336, c. 14r).

habitaba en la capilla de San Domenico. En 1357 ofrece algunos códices de pergaminos a la comuna para escribir los estatutos ciudadanos. Siempre en 1357 lo encontramos haciendo una permuta de tierras con el arcipreste de San Lorenzo in Collina. En 1359 es testigo, como se ha visto, en el proceso contra Giovanni Candelini. En 1360 es elegido entre los ancianos por el barrio de San Procolo. Muerto seguramente antes de 1368, fue sepultado en la iglesia de Santo Domingo, según consta en el «Libro de las sepulturas» de este convento[25].

Sobre la base de estos datos y, más bien, examinándolos a la luz de la hipótesis de que Pietro da Villola cedió al impulso de «privilegiar» su año de nacimiento, hemos leído con particular atención aquella parte de su crónica relativa a los años en los cuales probablemente debiera fijarse dicho nacimiento, es decir, los años en el tránsito entre los siglos XIII y XIV. Pero sucede que, en este momento, debemos hacer otra precisión. Pietro, para la primera parte de su crónica —es decir, para el período que va hasta 1315— utiliza otras fuentes precedentes, escritas en latín. Por lo tanto, parecería bastante absurdo buscar anotaciones biográficas de nuestro cronista en una parte de la crónica claramente no original y derivada de otras fuentes. Pero ocurre que también debemos observar que aún siendo éste el lógico procedimiento de todos los cronistas medievales (que no podían, ciertamente, ser testigos de su propio nacimiento), cada uno de ellos expresaba —si así podemos decir— su propia personalidad en la transcripción integral, resumida o interpolada de la fuente o fuentes que copiaba.

No conocemos la fuente, o las fuentes, de las cuales Villola copió las noticias sobre los acontecimientos boloñeses entre el año 420 y 1315 y no podemos, por tanto, hacer una injerencia sobre los criterios de selección de las noticias tomó, consignó, separó o integró con otras fuentes. Pese a ello, un análisis de la parte de la crónica que indudablemente recogió, presenta un hecho digno de ser subrayado. El número de noticias consignadas para cada año, número que oscila para todo el siglo XIII de 1 a 13, con una media de 3-4 noticias por año —incluso el nombre de los *podestá* se mantiene constante, aún en los primeros años del siglo XIV— aumenta de improviso a 21 noticias en el año 1307, 18 en 1308 hasta llegar a un máximo de 27 noticias en 1313[26]. La cosa ya había sido notada, en un cierto sentido, por Sighinolfi, que la explicaba de esta manera: «La misma amplitud con que nos encontramos insólitamente hacia el año 1300 induce a dudar que el compilador del códice 1456 —cansado de su labor de selección de los hechos

---

[25] Gaudenzi, «La cronaca di Floriano da Vilolla», pp. 360-361; Sighinolfi, «La cronaca dei Vilolla», p. 122.

[26] *CCB*, vol. II, pp. 64-330.

que debía recoger y aquéllos que debía omitir ante acontecimientos más próximos y, a su juicio, más importantes, de los cuales incluso se sentían los efectos en su tiempo—haya reconocido la oportunidad y la conveniencia de seguir más fielmente el texto que tenía delante»[27].

¿Pero qué había ocurrido tan importante y pleno de consecuencias para Bolonia en 1307, al punto de constituirlo como un año privilegiado en relación a todos los años precedentes? Releyendo la crónica no se encuentra, en verdad, nada de particular relieve; se ofrecen, sobre todo, los nombres de los *podestá* seguidos luego por noticias de varios tipos, en este orden: los soldados catalanes enviados desde Florencia en ayuda de Bolonia realizan un torneo en la *Strada Maggiore*; los condes de Panico depredan el 7 de enero Castelnuovo y se fortifican en Cantagallo resistiendo el asedio de los boloñeses desde el 29 de enero al 26 de abril; el 28 de enero son decapitados, en Bolonia, Mostarda y Maghinardo da Panico; el viernes 17 de marzo los boloñeses, aprovechando las luchas civiles en Módena, cabalgan sobre Nonantola que luego es vendida por 3.000 liras boloñesas; el lunes 27 de marzo entra en Bolonia Salomone da Lucca en calidad de *capitano del popolo*; el 30 de marzo ciertos caballeros e infantes boloñeses acompañan a los catalanes en una cabalgada sobre el territorio de Imola; en el mes de mayo, muchos enfermos que se han dirigido a la iglesia de San Esteban obtienen una milagrosa curación de San Petronio; en el mes de junio, Giuliano Ramenghi es reelecto *bargello*; al mismo tiempo, tropas boloñesas, que volvían de Romaña, son constreñidas a disponerse en batalla sobre el monte del Re, cerca de Dozza, pero la llegada de Fresco d'Este en su ayuda con doscientos soldados hace retirar a los enemigos; en el mes de agosto, las gentes de Faenza son derrotadas en el puente sobre el Senio por los exiliados, aliados con los Lughesi y reforzados por mercenarios boloñeses; en el mismo mes, los Malatesta y los Cesenati ocupan Bertinoro; los modeneses, los parmenses, los de Reggio, los placentinos, los mantuanos y los veroneses constituyen una liga; Fulceri de' Calboli, capitán del pueblo de Bolonia, guiando al ejército ciudadano —reforzado por catalanes— realiza la enésima cabalgada contra Imola predando bestias, matando y haciendo prisioneros a más de trescientos imoleses que habían salido de la ciudad para contrarrestarlo; Azzo d'Este, con la ayuda de los catalanes y de tropas boloñesas, toma y destruye el puente de Serravalle Po y se apodera de muchas naves mantuanas; los güelfos de Piacenza expulsan de la ciudad la facción gibelina volviendo a llamar a Alberto Scotti y a sus secuaces; los veroneses y los mantuanos aliados invaden la región de Cremona, pero los cremoneses los rechazan con la ayuda, primero de los milaneses y luego de los boloñeses y del marqués d'Este quien, con el apoyo de las tropas

---

[27] Sighinolfi, «La cronaca dei Vilolla», p. 266.

catalanas, conquista Serravalle Po y destruye el navío enemigo por un valor de 60.000 liras boloñesas; en el mismo año, por fin, los gibelinos fueron expulsados de Fano y los boloñeses cabalgaron contra Imola y «fecerum magnun damnum»[28].

La larga lista persigue, como único objetivo, el de demostrar cómo el año 1307 había sido, para Bolonia, un año sin una relevancia particular. En cambio, es interesante notar cómo Villola repite algunas noticias muchas veces, aunque lo haga en forma diversa, casi como si su objetivo no fuese tanto consignar ciertos acontecimientos sino más bien —sirviéndose, tal vez, de diversas fuentes— sumar la mayor cantidad de noticias posibles aunque —como se ha dicho— en la práctica se refiera a los mismos acontecimientos: así la cabalgada realizada por los boloñeses sobre Imola en compañía de los catalanes es repetida dos veces[29] y en dos oportunidades memciona la conquista y destrucción del puente de Serravalle Po por parte del marqués d'Este[30], mientras que la noticia de la expulsión de los gibelinos de Fano aparece como esencia panegírica. ¿Qué podía impulsar al compilador de la crónica, es decir a Pietro da Villola, a «privilegiar» con tal sobreabundancia de noticias un año que, en suma, fue de ordinaria administración, como fue para Bolonia el año 1307?

Otra observación que se puede hacer, considerando las noticias consignadas por Villola respecto del año 1307, es que son 21 noticias que —como se ha dicho— se pueden resumir por lo menos a 20, unas 12 están indicada con el mes, 5 con el día preciso y 2 incluso con precisión del día de la semana: viernes 17 de marzo y lunes 27 de marzo. La indicación del día y del mes son, en la parte latina de la crónica de Villola, bastante frecuentes mientras muchos más raro es el caso de que al día y al mes se le una la indicación del día de la semana. Los casos precedentes en este sentido a 1307 son apenas 7, de los cuales cuatro corresponden a 1306; los otros ejemplos son todos relativos a acontecimientos de grandísima importancia histórica: así, el viernes 3 de junio de 1239, día en que ocurrió en Bolonia un terremoto (y ya se sabe cuán importante era para el hombre de la Edad Media un terremoto ocurrido un día viernes, día de la muerte del Señor —tal vez más significativo que las mismas consecuencias del terremoto—); el sábado 2 de junio de 1274, día en el que se concluyó la trágica guerra civil entre güelfos y gibelinos con la expulsión de la ciudad de unos 12.000 adherentes a la facción gibelina y, por fin, el jueves 13 de junio de 1275, día de la dolorosa derrota sufrida por los boloñeses cerca de Faenza, una derrota que pondría

---

[28] *CCB*, vol. II, pp. 279-291.

[29] *CCB*, vol. II, pp. 281 y 284.

[30] *CCB*, vol. II, pp. 285 y 288.

término para siempre a la expansión política y económica de los boloñeses en Romaña[31].

Cuatro dataciones bien precisas y puntuales se condensan en cambio —como se ha dicho— en 1306, año para el cual Villola parece poder disponer de fuentes tan precisas, exhaustivas y completas que podría hacer pensar (en este caso particular, Sighinolfi podría tener razón) en una memoria escrita por un notario. Ello se deduce de la posición central que parece tener, en la política boloñesa de ese año, la sociedad de los notarios como corporación que, ya hacia los años setenta del siglo XIII, había ido sustituyendo, bajo la de guía de Rolandino Passaggeri, a mercaderes y cambiadores en el *leadership* político de la comuna boloñesa[32].

Por lo tanto, 1306 parecería ser un año particularmente «cuidado» por Villola: menor es el número de noticias respecto del año 1307 —apenas 13—, pero mucho más amplia y detallada es la narración de los acontecimientos particulares. ¿Por qué, entonces, no considerar el año 1306, en vez de 1307, el año consciente o inconscientemente «privilegiado» por el cronista (es decir, según nuestra hipótesis, el año del nacimiento de Pietro da Villola)? Aparte del hecho de que 1306 fue efectivamente un año de gran relieve en la historia boloñesa —sería suficiente aunque no nos refiriéramos a otros casos, en los dramáticos acontecimientos que llevaron a la tercera y definitiva expulsión de los gibelinos de la ciudad y al fin del temor de un sitio por parte de los estenses[33]—, lo que nos hace inclinarnos por el año 1307 es, precisamente, el esfuerzo evidente por parte del cronista por rellenar con un gran número de noticias un año bastante rutinario, con el evidente objetivo de hacerlo más interesante.

Un elemento ulterior para considerar al año 1307 como año privilegiado por Villola parecería ser la noticia por él mencionada, respecto de ese mismo año, acerca de los milagros de San Petronio. Es el único punto de toda la crónica en el cual se habla de los milagros del santo obispo ciudadano que, en esos años precisamente, estaba por convertirse en patrón indiscutido de la ciudad en substitución del tradicional patrono San Pietro[34]. A pesar de

---

[31] Sobre estos acontecimientos, cfr. A. Hessel, *Storia della città di Bologna (1116-1280)*, ed. it. de G. Fasoli, Bolonia, 1975.

[32] Sobre la importancia de la sociedad de los notarios en la historia de la comuna de Bolonia entre los siglos XIII y XIV, cfr. G. Tamba, *L'archivio della società dei notai di Bologna*, Roma, 1988; G. Fasoli, «Il notaio nella vita cittadina bolognese», en *Notariato medievale bolognese*, pp. 121-142. Sobre Rolandino Passaggeri, cfr. A. Palmieri, *Rolandino Passaggeri*, Bolonia, 1933; G. Cencetti, *Rolandino Passaggeri dal mito alla storia*, en *Notariato medievale bolognese. I. Scritti di Giorgio Cencetti*, Roma, 1977, pp. 199-215.

[33] Sobre este período de la historia de Bolonia, cfr. V. Vitale, *Il dominio della parte guelfa in Bologna*, Bolonia, 1901.

[34] Sobre el culto de san Petronio, obispo que vivió en el siglo V y al que se atribuía la recons-

que sea seductora, la hipótesis de que Villola haya intentado «privilegiar» el año de su nacimiento adornándolo con los milagros del santo patrono ciudadano debemos rechazarla de plano ya que la noticia es única, aun considerando otras crónicas boloñesas, pero mientras éstas se alargan contando el tipo de milagro realizado por el santo y fijan, con precisión, el número de personas (150) que han sido favorecidas por los milagros, Villola da la noticia de manera muy suscinta, limitándose a decir que «de mense madii multi infirmi iverunt et steterunt in Sancto Stefano sperantes in sancto Petronio, et de aqua putei dicti sancti se lavabant et liberati sunt de eorum defetibus»[35].

En cambio, existe, respecto del año 1307, otro indicio que —aparentemente mínimo— logra, en nuestra perspectiva, un valor de particular relevancia. Villola da como última noticia para el año considerado el de una enésima cabalgada de los boloñeses en territorio de Imola y, luego de haberse referido con evidente satisfacción sobre el daño que los boloñeses realizaron en esas circunstancias, concluye así: «Postmodum redierunt *ad patriam eorum feliciter prosperam et iocondam*»[36]. Es una frase aparentemente panegírica en la que, sin embargo, Villola —extraordinariamente avaro, por otro lado, en el resto de las anotaciones de este tipo— ha concentrado, a nuestro parecer, su mensaje autobiográfico, evocando la patria y la tierra de los padres con una adjetivación que es propia de las fórmulas de buen augurio, las mismas que se usaban comúnmente para saludar algo que estaba por nacer o recién nacido, como puede ser un año nuevo o, incluso, un niño en pañales.

Pero no dejemos volar la imaginación. Se ha podido deducir de nuestra investigación que: 1) el año 1307 tiene en la crónica de Villola un número de noticias insólitamente elevado respecto de otros años precedentes que son mucho más significativos para la historia ciudadana; 2) el cronista revela claramente su esfuerzo por enriquecer con el mayor número de noticias posibles ese año 1307, no teniendo escrúpulos en consignar la misma noticia varias veces, tomándola con probabilidad de fuentes diferentes; 3) el cronista cierra la descripción de ese año con una notación para él insólita y en la cual alude a la patria con expresiones de particular calor y afecto.

---

trucción de Bolonia y, sobre todo, el mérito de haber obtenido del emperador Teodosio II el privilegio de la Universidad, verdadero centro motor de la economía medieval boloñesa, cfr. A. I. Pini, «Origine e testimonianze del sentimento civico bolognese», en *La coscienza cittadina nei comuni italiani del Duecento*, Todi, 1972, pp. 137-193 y A. M. Orselli, «Spirito cittadino e temi politico-culturali nel culto di San Petronio», *ibid*, pp. 283-343.

[35] *CCE*, vol. II, p. 282.

[36] *CCE*, vol. II, p. 291.

Sobre la hipótesis de que, precisamente, 1307 puede ser el año de nacimiento de Villola —una hipótesis que aún debemos demostrar— el estudio se orienta a la sucesiva búsqueda archivística, desarollada a partir de un material hasta ahora poco o nada explotado respecto de las pesquisas biográficas —aunque, dado el tipo de investigación es fundamental e insustituible para las mismas—: las matrículas de las artes y de las armas[37], las *venticinquine*[38] y los estimos[39]. La dificultad en utilizar este material consiste, en el caso de Bolonia, en su excepcional abundancia: decenas y decenas de matrículas y de estimos y centenares y centenares de elencos de *venticinquine* nos aportan otras tantas decenas y decenas de millares de nombres, entre los cuales localizar uno en particular es como buscar la clásica aguja en el pajar, a menos que se disponga de dos datos de base: la profesión —en lo relativo a las matrículas de las artes— y la parroquia de residencia —en lo que hace a las matrículas de las armas, los estimos y las *venticinquine*—.

El primer dato, es decir la profesión, era conocido y ya había sido explotado: Pietro da Villola era un papelero cuyas matrículas se habían buscado en la sociedad de los papeleros. De ellas que han quedado cinco: una de los años 1270 y 1274, otra de 1294, una más de 1378, una de 1379 y, por fin, una de 1410 con todos los agregados hasta 1786[40].

En la matrícula de 1272-1274 aparece el nombre del abuelo *Petriÿolus de Villola*; en la de 1294 aparece de nuevo el nombre del abuelo y el del padre, *Lambertino Petriÿoli de Villola* junto con el del hermano de éste, *Pax d. Petri de Villola*[41]. La matrícula de 1294 aporta también los nombres de los nuevos inmatriculados hasta el año 1311 y entre todos estos nombres, en el año 1309, se encuentra el de *Johannes f.d. Bitini de Villola*, hermano de Pietro

---

[37] Respecto de las matrículas de la sociedad de los gremios boloñeses, cfr. A. Gaudenzi, «Le società delle arti in Bologna nel secolo XIII: loro statuti e loro matricole», *Bulletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo* (= *BISI*), 21, 1899, pp. 7-126; A. I. Pini, *I «Libri matricularum societatum bononiemsum» e il loro riordinamento archivistico*, Bolonia, 1967.

[38] Sobre las «venticinquine», es decir, los elencos de los «aptos a las armas», cfr. A. I. Pini y R. Greci, «Una fonte per la demografia storica medievale: le 'venticinquine' bolognesi (1247-1404)», *Rasegna degli Archivi di Stato*, XXXVI, 1976, pp. 339-417.

[39] Sobre los estimos boloñeses, cfr. F. Bocchi, «Le imposte dirette a Bologna nei secoli XII e XIII», *Nuova rivista storica*, LVII, 1973, pp. 273-312; A. I. Pini, «Gli estimi cittadini di Bologna dal 1296 al 1329», *Studi Medievali*, s. 3, XVIII, 1977, pp. 111-159.

[40] Las matrículas de los años 1272-1274, 1294 y 1410 se encuentran en A.S.B., Archivio del Capitano del popolo, *Libri Matricularum*, vol. I-VI. Las matrículas de los años 1378 y 1379 se encuentran en A.S.B., Società delle Armi e delle Arti, busta VI: cartolai.

[41] Que Bettino y Pace eran hermanos surge también del estimo ciudadano de los años 1304-1305, donde declaran juntos por la suma de 30 liras como hijos y herederos de Petrizolo da Vilolla (A.S.B., *Estimi*, c. II, b. 84, cap. S. Tommaso della Braina).

pero no el del propio Pietro quien, por lo tanto, hacia 1311 aún no había llegado a la edad mínima (apenas 8 años para los hijos de los socios) para ser inscripto en la sociedad de los papeleros. En las matrículas sucesivas se encuentran los hijos y los nietos de Pietro pero no nuestro cronista que, en este momento, ya había muerto. Pasamos por lo tanto a considerar las *venticinquine*, es decir, las listas de los «aptos a las armas», en que se consignan éstos al comienzo de cada año, barrio por barrio, capilla por capilla. De los documentos ya conocidos resultaba que Pietro da Villola habitaba en 1355 en la *cappella* de San Domenico, barrio de Porta Procola. De una primera investigación realizada sobre las listas de los inscriptos en esa *cappella* a lo largo de varios años, no aparece ningún da Villola, siendo evidente que la familia residía en otra *cappella* en los primeros decenios del siglo. Era necesario, por lo tanto, extender la investigación a todos los barrios y a todas las *cappellas* para encontrar, entre millones de nombres, el de nuestro cronista. Esa investigación fue premiada: en una cédula del 30 de enero de 1328, que contenía la *venticinquine* de la *cappella* de San Biagio, *quartiere* de Porta Ravennate[42], figura *Petrus d. Bitini de Vilola*, mientras que en la lista inmediatamente precedente de la misma *cappella* (se han perdido los años intermedios) que aparece en el *Liber vigintiquinquenarum* de Porta Ravennate de 1324[43] figuran *Bitinus Petri cartholarius de burgo Sancti Petronii* y *Johannes eius filius*, respectivamente padre y hermano de nuestro cronista, pero no figura Pietro quien, por lo tanto, debe haber cumplido la edad establecida por los estatutos para estar inscripto entre los «aptos a las armas» precisamente entre enero de 1324 y diciembre de 1327.

¿Cuál era esa edad? Los estatutos ciudadanos de 1250 la fijan entre los 18 y los 70 años[44]; los estatutos de 1288 sorprendentemente no dicen nada al respecto, mientras en los estatutos posteriores a 1335 esa edad se restringe de los 20 a los 60 años[45]. No sabemos qué disposiciones estaban vigentes en 1328, pero en muchas *venticinquine* de ese año —y, en general, en las de los años correspondientes a la señoría boloñesa del cardenal Bertrando del Poggetto (1327-1334)—, se precisa que en las listas se han mencionado los *homines* entre los 20 y los 60 años[46], edad confirmada en los estatutos ciudadanos de 1352 y 1357[47].

---

[42] A.S.B., *Venticinquine*, busta IV, Porta Ravennate, cap. S. Biagio, a. 1328.

[43] A.S.B., *Venticinquine*, busta XV, *Liber vigintiquinquenarum* di Porta Ravennate, a. 1324, c. 15r.

[44] *Statuti di Bologna dall'anno 1245 all'anno 1267* (ed. de L. Frati), Bolonia, 1869-1880, vol. II, p. 83.

[45] A.S.B., *Statuti del comune*, Estatuto de 1335, c. 247r.

[46] Cfr. Pini y Greci, *Una fonte per la demografia storica*, p. 363.

[47] A.S.B., *Statuti del comune*, Estatuto de 1352, c. 177v; Estatuto de 1357, c. 159r.

Cualquiera fuera el régimen estatutario vigente en 1328, queda demostrado, sin embargo, que Pietro da Villola debe haber cumplido entre 18 y 20 años entre 1324 y 1327 (las *venticinquine* se redactaban en enero y debían, obviamente, indicar sólo los nombres de aquéllos que tenían la edad «militar» en el año precedente). Por lo tanto, no puede haber nacido sino entre 1304 y 1309 y, con mayor probabilidad, entre 1304 y 1307, dado que muchas listas de la época —como se ha visto— consignan explícitamente los nombres de los *homines* entre los 20 y 60 años.

En este punto, considerando el altísimo grado de probabilidad de que Pietro da Villola haya nacido, efectivamente, en el año 1307 —aunque no existe una certeza absoluta dado la falta de listas intermedias— volvimos sobre la crónica para ver si esta podía ofrecer ulteriores motivos de confirmación. Y los hemos encontrado plenamente confirmados.

El códice que nos ofrece la crónica de Villola, códice autógrafo, está dividido en dos partes perfectamente individualizables: la primera, co.n-puesta por cuatro fascículos de 14 páginas, contiene las noticias que Villola tomó de fuentes precedentes; la segunda parte, incluye los acontecimientos que fueron contemporáneos del cronista. Esto ha hecho pensar que Villola, después de haber empezado a consignar los acontecimientos que le eran contemporáneos desde 1334[48], en un cierto momento de su vida pensó en

---

[48] Todavía no ha sido bien identificado el momento preciso en el que Pietro da Vilolla comenzó a registrar los acontecimientos que le eran contemporáneos. Gaudenzi sugería algunas fechas; se consideraba la del año 1334 como la más probable. Sorbelli aceptaba la fecha de 1334 ya que precisamente ese año es a partir del cual la crónica *Rampona* y la *Varignana* comienzan a copiar de la crónica Vilolla. Siempre para Sorbelli, respecto del período 1324-1329, Vilolla debía haber copiado de otra fuente en vulgar, mientras que entre los años 1330 al 1334 debía haberse confiado de su memoria. Pero el mismo Sorbelli, dejándose luego sugestionar por el testimonio judicial del año 1359 —en el que Vilolla, interrogado si los niños se llevaban a bautizar a Bolonia entre los ocho y diez años de su nacimiento, confirmaba el hecho afirmando que «bene recordatur de triginta quinque annis»— concluía de esta manera: «Si de 1359 quitamos los treinta y cinco años durante los cuales (Pietro da Vilolla) ha anotado sus recuerdos y sus impresiones y respecto de los que puede testimoniar con certeza, se llega precisamente al año 1324, que es el año a partie del cual comienza la narración contemporánea y autógrafa del cronista» (Sorbelli, *Ancora della cronaca Vilolla*, p. 160). Aquí me parece que Sorbelli se equivoca. Más allá de las justas observaciones que el mismo autor había hecho para fechar el comienzo de la relación de la crónica en el año 1324 y de otros motivos que no mencionaremos, basta notar cómo Vilolla coloca en el año 1326 la prisión de Rolando de'Rossi en Bolonia por obra del cardenal Del Poggetto —en realidad, ocurrida tres años más tarde— y date también, en 1326, la construcción del trozo de muro ciudadano que va desde el Pratello a porta San Felice que, en cambio, fue decidida a través de una provisión en marzo de 1327. Estos errores cronológicos, ya revelados por Ciaccio (L. Ciaccio, «Il cardinal legato Bertrando del Poggetto in Bologna, 1327-1334», *AMR*, s. III, XXII, 1905, pp. 85-196; 456-537, a pp. 116, 145) no son admisibles en quien escribe *de visu*. El testimonio judicial de 1359 tiene valor para nosotros por otro motivo. Ese testimonio nos reenviaría al momento en el cual el cronista había llegado

transcribir diversos hechos —precedentemente registrados por él en unas fichas— en un libro, mientras en otro transcribía las noticias más antiguas en latín, tomándolas de diversas fuentes.

¿Cuándo se llevó a cabo esta operación? Ortalli, que se interesó muchas veces por la crónica de Villola[49], considera que esto ocurrió en 1342 señalando que, precisamente a partir de ese año, partió Pietro para computar cuánto tiempo antes había sido creado el mundo: «Dal tempo che fo fato lo monde de fino a MIIICXLII si è VIMVCXLI anno»[50]. La hipótesis de Ortalli es muy acertada, acierto que llega a ser aún mayor si consideramos que 1342 no fue un año cualquiera para Villola, sino un año particularmente significativo, el más propicio para intentar un balance sobre lo realizado en el pasado y para renovar los mejores propósitos para el futuro, un año, en suma, que está «nel mezzo del cammin di nostra vita», como ya había expresado Dante con una metáfora que sus comentadores, comprendido el boloñés Jacopo della Lana no habían tenido ninguna dificultad en relacionar con su preciso significado biográfico[51].

Hay, por fin, otros dos elementos que debemos tener presentes. Cuando Villola puso materialmente juntos los dos libros, el que contenía las noticias tomadas de otras fuentes y el que había sido redactado a medida que sucedían los acontecimientos utilizó en total seis pergaminos: los dos primeros contenían, probablemente, la introducción, pero se perdieron; el tercero contiene un soneto en el que se describe una tienda de papelero y la figura de un peregrino[52] mientras que presenta en el reverso una profecía del siglo XIII; el cuarto pergamino trae las famosas cartas intercambiadas entre la comuna de Bolonia y Federico II, que reclamaba la restitución de su hijo Enzo —quien había caído prisionero de los boloñeses en la batalla de Fossalta (1249)— y, en el reverso, una profecía realizada por Benchino da Cesena al emperador Carlos IV con fecha 3 de septiembre de 1347, más otras

---

a la edad legal para testimoniar en los procesos, es decir los dieciocho años. Que, en 1359, hubieran pasado 34 y no 35 años desde el momento a partir del cual Vilolla había llegado a la edad legal para testimoniar —es decir, los dieciocho años— nos parece una imprecisión que puede ser dejada de lado en cuanto no influye en la validez del testimonio procesal de 1359. Por lo demás, me parece difícil imaginar que en 1324, Pietro da Vilolla —de diecisiete años y no titular aún de una tienda— se preocupase ya por guardar memoria de los acontecimientos ciudadanos.

[49] Cfr. *supra*, notas 11 y 13.

[50] *CCB*, vol. I, p. 57.

[51] Cfr. F. Mazzoni, «Jacopo della Lana e la crisi nell'interpretazione della 'Divina Commedia'», en *Dante e Bologna ai tempi di Dante, Atti del Convegno*, Bolonia, 1967, pp. 265-306. Por lo demás, el mismo Dante había escrito en el *Convivio* que «il colmo del nostro arco è ne li trentacinque» (IV, 24).

[52] Véase la reproducción en *CCB*, vol. I, pp. 4-5.

profecías del siglo XIV; en el quinto pergamino aparecen otras profecías, entre las cuales una relativa a Taddeo Pepoli, que se puede referir al año 1337; en el sexto pergamino, por fin, algunas profecías más[53].

En este punto debemos preguntarnos si estas profecías, datadas entre 1337 y 1347, tienen alguna relación con la biografía de Villola. Aparentemente se podría responder que sí, pero el problema sólo podría ser resuelto si conociésemos la fecha exacta en la cual Villola unió los dos libros, quitando —según otra hipótesis menos plausible de Ortalli— la introducción al segundo libro, que trataba sobre hechos contemporáneos, para colocarla al comienzo de los dos libros que habían sido unidos. Nosotros, sin embargo, nos inclinamos por la idea de que esta operación no fue cumplida por Pietro sino por su hijo Floriano, dado que la escritura de estos primeros seis pergaminos —o, más bien, de los cuatro que han quedado— es, precisamente, la suya. Tal operación, por lo tanto, habría sido realizada poco después de la muerte del padre, muerte que había ocurrido con toda probabilidad en 1362. Que la muerte de Pietro haya ocurrido en ese año se puede deducir de dos hechos: el primero es que la escritura de Pietro desaparece del códice que contiene la crónica, precisamente en mayo de 1362; el segundo es que en las *venticinquine* de San Domenico, establecidas en enero de 1363, aparece *Florianus Petri de Villola* mientras que en las *venticinquine* precedentes, del año 1360, aparecían juntos Pietro da Villola y su hijo Fazio pero no Floriano quien, por lo tanto, en 1360 todavía no habría cumplido los 20 años.

En mayo de 1362 se desató en Bolonia una gran peste que Floriano da Villola —puesto que la escritura es la suya— describe de esta manera: «In lo dicto milleximo si fo una grande mortalità in Bononia, grande e forte; et era tuta una malatia com fo l'altra mortalità, ch'el gle naseva una ghanghola soto la lasina e in l'anguenagla et in altro logho de la persona. E molta zente se partì e andono a Ferara, che no i morìa persona a quisti dì. Commenzò questa mortalità del fino de zenaro chusì ligieramente, e vene montando; e finalmente la muntò sì forte, de mazo fino a parte d'otrovo, che quaxi el se dexea che de la pocha zente che z'era; e l'era morto tanto per tanta zente chome morise a l'altra che fo in MCCCXLIII, de mazo»[54].

Todas estas coincidencias nos llevan a pensar que no sólo Pietro murió en 1362 sino que, incluso, pudo haber muerto de peste y con él su hijo Fazio, que ya no aparece en los documentos posteriores a 1360. Por tanto, fue en esta ocasión que Floriano, para honrar la memoria de su padre, unió los dos libros de crónicas colocando en primer lugar el material heterogéneo del cual hemos hablado (y que tal vez, en parte, ya se encontraba en la

---

[53] *CCB*, vol. I, pp. 3-39.

[54] *CCB*, vol. III, pp. 151-152. Para la peste de 1348, Pietro da Vilolla había escrito que «astimado fo che di cinque era morti gli tre e plu» (*CCB*, vol. II, p. 587).

introducción del segundo libro —tal como parecen sugerirlo las profecías con fechas de 1337-1347—). Entre este material se encuentra un soneto del que resulta que la crónica fue siempre conservada por su padre, Pietro, en su tienda, a disposición de cualquiera que quisiese consultarla. En tal sentido, podríamos, por consiguiente, entender ese verso bastante críptico que dice: «Perché l'è Piedro sta'sempre mie hosto» y que debe ser leído: «Pietro èsempre stato (ma ora non è più, essendo morto) il mio ospitante».

Hemos dicho que la operación de encuadernación de los dos códices debió ser hecha por Floriano para honrar la memoria del padre, muerto en 1362. Tal operación, tal vez, se pueda datar con mayor precisión en el año 1363, ya que, precisamente en ese año, Floriano trae la noticia de una grandísima batalla entre el rey de Castilla y el rey de Aragón que concluyó con la muerte de ambos soberanos y de más de 30.000 hombres: «e questo se dise per gli romey che veneno da Sa Iacomo»[55]. Fue quizás este regreso o tránsito de peregrinos que llevaban noticias tan clamorosas lo que sugirió a Floriano la figura del peregrino que da veracidad a las noticias incluidas en la crónica y, al mismo tiempo, con su carácter semi-sacro cumple la tarea de defender el códice de quien tratase de arrancarle alguna hoja: «E son un peregrin de molte parte / che l'anno el mexe el dì el come el quando / de le chose ch'en stade el ver qui'l pando / *et olle ad un raccolte ch'eran sparte*. / Onde chi vol diletto de ste carte / si'l toglia e no la mova de qui stando / che se'l lo fesse si chadrave in bando / de quel che tutto per raxon comparte»[56].

En suma, las profecías —en particular, las datadas entre los años 1337 y 1347— pueden ser pruebas ulteriores a nuestra hipótesis del nacimiento de Pietro da Villola en 1307, solamente en el caso de que tales profecías ya formasen parte de la introducción a la segunda parte de la crónica que luego se quitó. Sin embargo, es cierto que, para Floriano, tales profecías no podían tener significado autobiográfico ya que él, según nuestra documentación, habría nacido entre 1340 y 1342 y muerto —según se ha dicho y tal como fue encontrado por Gaudenzi— el 20 de junio de 1385. Pero debemos todavía agregar una última circunstancia: si Floriano hubiese nacido en 1342, Pietro habría tenido un motivo ulterior para reordenar y relanzar aquella crónica precisamente en ese año —crónica de la cual Floriano será el continuador después de la muerte del padre y no por casualidad—.

3. Confirmada a partir de la crónica del boloñés Villola —sino en modo absoluto al menos con un notable grado de probabilidad— la validez de nuestra hipótesis de poder establecer la fecha de nacimiento de un cronista

---

[55] *CCB*, vol. III, p. 163.

[56] *CCB*, vol. I, p. 3.

medieval en cuanto él mismo procuró ofrecérnosla aunque sea en forma críptica, hemos intentado extender la operación a otras crónicas medievales encontrando inmediatamente todas las dificultades que ya hemos subrayado al comienzo de este trabajo.

Dos casos de verificación nos han parecido, sin embargo, significativos y a pesar de no estar «probados», como en el ejemplo de Villola, consideramos que merecen ser sometidos a la atención del lector: se trata de los *Annales Placentini*, de Giovanni Codagnello y de la *Crónica*, de Giovanni Villani.

Los *Annales Placentini*[57] parten del año 1031 y se extienden hasta marzo de 1235. Según su más reciente editor, Holder-Egger, el analista comienza a hacer sentir su voz desde el año 1167 para luego convertirse en testigo directo de los acontecimientos que consigna desde 1189 en adelante[58].

El nombre del autor de los *Annales Placentini* se puede lograr a partir de algunos versos tomados del códice misceláneo parisino (ms. Lat. 4.931), que contiene dichos anales junto a otros escritos de carácter histórico e histórico-fabulístico. Se trata de un Giovanni Codagnello, que Huillard-Bréholles (en 1856) y luego Pallastrelli (en 1859) individualizaron como un notario de Piacenza que vivió entre los siglos XII y XIII[59]. La atribución, decididamente rechazada por Pertz (en 1863), hoy se considera segura. Según su más reciente biógrafo, Pietro Castignoli, director del Archivo de Estado de Piacenza, el primer documento que habría sido escrito por el notario piacentino Giovanni Codagnello es de noviembre de 1185[60], con lo cual, «considerando que los notarios son admitidos en la profesión a los 18 años —concluye Castignoli— podemos conjeturar su nacimiento en 1167»[61].

---

[57] Los *Annales Placentini* de Giovanni Codagnello han sido editados cuatro veces: 1) *Chronicon Placentinum et chronicon de rebus in Italia gestis* (ed. de A. Huillard-Bréholles), París, 1859, pp. 107-308; 2) *Chronicon Placentinum ab anno MXII ad annum MCCXXXV* (ed. de B. Pallastrelli), Parma, 1859, (Monumenta Historica ad Provincias Parmensem et Placentinam pertinentia, III); 3) *Annales Placentini Guelfi* (ed. de G. H. Pertz), *M. G. H., SS.*, XVIII, Hanover, 1863, pp. 411-457; 4) *Annales Placentini* (ed. de O. Holder-Egger), Hanover y Leipzig, 1901, (Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum, Bd. XXIII).

[58] O. Holder-Egger, «Praefatio», en *Annales Placentini*, pp. XI-XIII.

[59] Sobre Giovanni Codagnello cfr. también, en lo relativo a la bibliografía reciente, G. Arnaldi, «Codagnello Giovanni», *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XXVI, Roma, 1982, pp. 562-568. Cfr. también P. Castignoli, *La storiografia e le fonti*, en *Storia di Piacenza. II. Dal vescovo conte alla signoria (996-1313)*, Piacenza, 1984, pp. 19-21; *id.*, *Giovanni Codagnello, notaio, cancelliere del Comune di Piacenza e cronista*, en *Il Registrum Magnum del Comune di Piacenza, Atti del Convegno inter. di studio*, Piacenza, 1986, pp. 273-302; D. Gatti, *Codagnello Giovanni*, en *Repertorio della cronachistica emiliano romagnola*, pp. 267-271.

[60] Archivo de Estado de Piacenza, *Ospizi Civili*, Diplomatico, Atti privati, b. 5, 23 (1185, noviembre 24).

[61] Castignoli, *Giovanni Codagnello*, p. 282.

Si nos asomamos a los *Annales* podemos comprobar cómo, efectivamente, 1167 fue un año particularmente «tratado» por el cronista quien, a diferencia de las una o dos esqueléticas noticias usuales de los primeros decenios del siglo XII, se extiende aquí en una verdadera y propia narración de los hechos, narración que ocupa unas veintidós líneas en la edición por nosotros utilizada[62].

Ahora bien, considerando mejor las cosas, Codagnello ya había «privilegiado» —por decir así— algunos años precedentes a 1167, como el año 1154 (11 líneas), el año 1158 (14 líneas) y el año 1162 (13 líneas). Si reflexionamos un momento sobre estas fechas, inmediatamente nos damos cuenta que todos son años de particular relieve por la acción político-militar de Federico Barbarroja en Italia, una acción que implicó grandemente a Piacenza. En efecto, Codagnello ofrece respecto de estos años particulares noticias casi exclusivamente referidas a los movimientos y empresas del emperador suevo, tomándolas de aquellas *Gesta Federici in Lombardia*, escritas por un anónimo milanés y que han llegado claramente trabajadas por el mismo Codagnello merced al códice parisino en el cual se conservan también los *Annales Piacentini*[63].

El relieve que concede el cronista piacentino al año 1167 no ofrece, por lo tanto, nada de particularmente probatorio para valorar o desmentir la hipótesis de que puede tratarse también del año de su nacimiento. Existe, en cambio, un año respecto del cual parece muy evidente el esfuerzo del cronista para llenarlo de noticias e incluso aunque sean totalmente panegíricas y a veces, podríamos decir, banales. Leamos el trozo en cuestión:

> «MCLIII, mense Septembri predictus Arnoldus [Barbavaria] exivit de Placentia. Et in mense Martio proximo Rivola castrum Veronensium fuit captum ab eisdem Veronensibus, quia a Theothonicus tenebatur. Prima die eiusdem mensis Fredenzonus electus obiit; et resurrectio Domini tunc fuit IIII. mensis Aprilis. Erant autem anni domini Federici imperatoris XII, imperi [sc. regni] vero XV»[64].

Se puede notar, sobre todo, cómo se han unido en la narración dos años, 1164 y 1165, operación, por lo demás, muy frecuente en la primera parte de los *Annales* de Codagnello. Respecto del primer año se da una sola noticia,

---

[62] *Annales Placentini*, pp. 7-8.

[63] Las *Gesta Federici imperatoris. de rebus gestis in Lombardia*, fueron editadas en primer término por G. H. Pertz en *M. G. H.*, XX., *SS.*, XVIII, Berlín, 1863, pp. 359-378 y luego por O. Holder-Egger, en *M. G. H., Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum*, Bd. XXVII, Hannover, 1892, pp. 14-64.

[64] *Annales Placentini*, p. 7.

muy importante para Piacenza y para un cronista de sentimientos fuertemente antifedericianos como Codagnello, a saber: la partida de la ciudad del *podestà* imperial Arnoldo Barbavaria de Dorstadt, que se había hecho odiar en gran medida por los piacentinos debido a su gobierno tirano y despótico[65]. Respecto al año 1165 se ofrecen cuatro noticias: la primera es relativa a Piacenza y se refiere a la muerte del obispo «electo» Fredenzone o Federico Arcelli, anteriormente *preboste* de San Antonino y nombrado el año precedente por el antipapa Victor IV en sustitución del obispo filorromano Ugo Pierleoni, que huyó a Francia para unirse al papa Alejandro III[66]. La segunda noticia, panegírica y muy poco atinente a la historia piacentina, recuerda cómo los veronenses conquistaron en ese año el castillo de Rivoli, antes en posesión de los imperiales.

Pero son las dos últimas noticias del año 1165 las que nos dejan totalmente sorprendidos. En ellas se dice, en efecto, que la Pascua cayó entonces el 4 de abril y que era el año correspondiente al decimoquinto del reinado y al duodécimo del imperio de Federico de Suabia. Este tipo de anotación es normal en un acto notarial pero claramente extraña al estilo cronístico ya que se consideran de nula relevancia narrativa —tanto más si, como ocurre en nuestro caso, está completamente vacía de cualquier acontecimiento preciso—. Todo esto, por lo demás, sería bien conocido por el propio cronista-notario Giovanni Codagnello quien, a pesar de recurrir frecuentemente en sus *Annales* a las fechas tópicas y crónicas (precisando a menudo no sólo el día del mes y la semana, sino a veces incluso el del santo de la jornada) en ningún otro punto de su obra se detuvo a registrar la fecha precisa de Pascua o el año del reinado de los soberanos.

Sorpresa mayor es comprobar el hecho de que Codagnello, mientras se muestra muy exacto indicando el 4 de abril como día en el que cayó la Pascua del año 1165, se equivoca en cambio muy groseramente respecto de los años del reinado y del imperio de Federico Barbarroja, que señala respectivamente como 15 y 12 en lugar de los correctos, que eran 13 y 10. Tenemos, por tanto, aunque sea a partir de este indicio mínimo, la impresión de que el cronista de Piacenza está demasiado obsesionado en aumentar los datos del año 1165 y nos parece que el único motivo por el cual hubiera querido hacerlo

---

[65] Sobre el gobierno del *podestà* alemán en Piacenza, constelado de abusos, malversaciones y concusiones, da fe una encuesta de época que se conserva en el Archivo capitular de San Antonino. Dicha encuesta fue ampliamente utilizado y, en parte, editada por F. Güterbock, «Alla vigilia della Lega Lombarda. Il dispotismo dei vicari imperiali a Piacenza», *Archivio storico italiano*, LXXXV, 1937, I, pp. 188-217; II, pp. 64-77. Respecto de la historia de Piacenza en este periodo, cfr. P. Castagnoli, «Piacenza di fronte al Barbarossa», en *Storia di Piacenza*, pp. 125-186.

[66] Sobre el «elegido» Federico Arcelli, cfr. P. M. Campi, *Dell'historia ecclesiastica di Piacenza*, Piacenza, 1651-1660, 3 vols., t. II, p. 22.

es aquél sobre el que hemos estructurado nuestra hipótesis. Tal vez así se explique que se haya equivocado al hacer sus cálculos cronológicos, demostrando de tal manera, entre otras cosas, no haber tenido en ese momento algún documento más o menos importante para inspirarse.

Pasemos a la crónica de Villani[67] intentando verificar, también en este caso, las hipótesis por nosotros formuladas. También Giovanni Villani copió de otras fuentes —individualizadas en la crónica de Malispini— respecto de los años que preceden y en parte siguen a su nacimiento, es decir, los años en los cuales no pudo ser ciertamente testigo de los hechos narrados[68]. Lejos de nosotros está la idea de reabrir el problema de las fuentes utilizadas por Villani, sobre todo en la cuestión malespiniana. Baste decir que nos inclinamos hacia la hipótesis de que la crónica malespiniana precedió a la de Villani y no fue su epítome, como se ha sostenido en otros tiempos[69].

El diagrama de las noticias ofrecidas por Villani en el trentenio que va desde 1271 a 1300, época en la que indudablemente se coloca el nacimiento del cronista, ofrece una media de dos noticias por año respecto del decenio '70-'80; nueve noticias referidas al decenio '80-'90 y cinco noticias para el decenio 1290-1300, con una media general para todo el trentenio de 5-6 noticias por año y con una cota máxima de 26 noticias (o mejor, capítulos) referidos al año 1282[70].

¿Podemos considerar 1282 como el año del nacimiento de Giovanni Villani? Inmediatamente hemos de decir que 1282 fue un año importante para Florencia, ya en política interna, ya en la internacional. En efecto, en lo que se refiere a problemas internos, fue el año de la institución del

---

[67] Giovanni Villani, *Cronica* (ed. Lloyd), Trieste, 1858. Ver también para los primeros ocho libros de la crónica, la edición crítica de G. Porta de G. Villani, *Nuova Cronica*, Parma, Fondazione Pierto Bembo-Ugo Guanda, 1990.

[68] R. Malispini, *Storia fiorentina di Ricordano Malispini col seguito di Giacotto Malispini dalla edificazione di Firenze sino all'anno 1286. Ridotta a miglior lezione e con annotazioni da Vincenzo Follini*, Florencia, 1816 (reed. multigráfica, Roma, 1976).

[69] Sobre la «cuestión malespiniana», que ha hecho correr ríos de tinta, nos limitamos a señalar: R. Morghen, «Dante, il Villani e Ricordano Malispini», *BISI*, nº 41, 1921, pp. 171-194; *id.*, «Ancora sulla questione malispiniana», *ibid.*, nº 46, 1931, pp. 41-92; *id.*, *La storiografia fiorentina del Trecento: Ricordano Malispini, Dino Compagni e Giovanni Villani*, en *Civiltà medievale al tramonto*, Bari, 1973, pp. 91-113; C. T. Davis, «The Malispini Question», *Studi Medievali*, s. 3, x, 1969, pp. 215-254; L. Minervini, «Un problema ancora aperto. La cronaca malespiniana», *Archivio storico italiano*, CXXIX, 1971, pp. 143-180; M. C. De Matteis, «Ancora su Malispini, Villani e Dante: per un riesame dei rapporti tra cultura storica e profezia etica nell'Alighieri», *BISI*, nº 82, 1970, pp. 329-389; *id.*, «Malispini da Villani o Villani da Malispini? Una ipotesi dei rapporti tra Ricordano Malispini, il 'Compendiatore' e Giovanni Villani», *BISI*, nº 84, 1972-1973, pp. 145-221.

[70] Villani, *Nuova Cronica*, pp. 510-547.

priorato (una noticia) y, en lo exterior, el año del inicio de la guerra de las Vísperas sicilianas (18 noticias) y de la contienda entre Génova y Pisa (una noticia)[71]. A tales hechos, Villani agrega otros: el envío, por parte del papa Martín IV, de un legado suyo a Romaña para someter Faenza antes de ser derrotado en Forlì por el conde Guido da Montefeltro; la derrota del sultán de Egipto en manos de los mongoles; el paso por Florencia del hijo de Carlos de Anjou; una gran inundación en Florencia y una gran carestía que llevó el *staio* de grano al ras a catorce sueldos[72].

Debemos convenir que si 1282 fue, en efecto, un año importante para Florencia, también lo debía ser para Malispini que, por lo demás, registraba estos hechos como contemporáneos. Ahora bien, respecto de ese año, Giacotto —que precisamente en 1282 sucede a su tío Ricordano— se limita a dar apenas siete noticias, de las cuales una es relativa a la institución del priorato, cuatro a los acontecimientos de la guerra de las vísperas, una a las empresas de Guido da Montefeltro en Romaña y la última a los vicarios enviados por el emperador Rodolfo de Habsburgo a Toscana, remitiendo la noticia sobre la guerra pisano-genovesa y detalles particulares sobre la guerra de las Vísperas al año 1283[73].

Villani, por tanto, no solamente consigna en el año 1282 noticias que su fuente malespiniana colocaba en el año 1283, sino que también consigna hace referencia a datos que no aparecen en Malespini y amplía desmesuradamente las noticias relativas a la guerra de las Vísperas sicilianas, insertando en el tejido de sus crónicas, incluso, el texto de las cartas que se habían intercambiado en la ocasión Carlos de Anjou y Pedro de Aragón. En suma, aquí también se tiene la impresión de que Villani ha intentado «privilegiar» de todas las formas posibles el año 1282, para el cual —sin embargo— no existe ningún otro elemento especial, más allá de la insólita abundancia de noticias, abundancia que confirmaría la hipótesis de que se puede tratar del año de nacimiento del cronista.

Las investigaciones biográficas más profundas sobre Giovanni Villani —anteriores a las recientemente realizadas por Michele Luzzati que, sin embargo, considera un momento posterior de la vida del cronista florentino[74]— se deben a F. P. Luiso, quien publicó en 1936 un artículo que habría debido ser

---

[71] Sobre la historia florentina del período, cfr. R. Davidsohn, *Storia di Firenze*, traducción italiana de E. Sestan, Florencia, 1956-1968. Sobre la Guerra de las Vísperas Sicilianas, cfr. *La società mediterranea all'epoca del Vespro, Atti dell'XI Congresso della Corona d'Aragona*, Palermo, 1984, vol. 3.

[72] Villani, *Nuova Cronica*, p. 547.

[73] Malispini, *Storia fiorentina*, pp. 292-311.

[74] M. Luzzti, «Ricerche sulle attività mercantili e sul fallimento di Giovanni Villani», *BISI*, nº 81, 1969, pp. 173-235; *id.*, *Giovanni Villani e la compagnia dei Buonaccorsi*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1971.

el primero de una serie y una introducción a la edición de un códice de Villani que, en virtud de la imprevista muerte del estudioso, jamás vio la luz[75].

Luiso declaraba en su artículo que había encontrado los dos primeros documentos en los que aparece el nombre de Giovanni Villani: dos actas de *quietanza*, efectuadas por la banca Peruzzi en Florencia y datadas, respectivamente, el 9 de enero de 1299 y el 18 de marzo de 1300. En ambos documentos, Villani —que allí figuraría en calidad de testigo— es señalado como *civis florentinus* y esto probaría —según Luiso— que el cronista, ya en 1299, había alcanzado no sólo la edad legal de 18 años sino la edad natural de 25 años, época en la cual se llegaba a ser *civis* a todos los efectos. Por estos motivos, Luiso, aún no declarándolo expresamente, presumía que Giovanni Villani debía haber nacido hacia los años 1274-75[76].

Pero la hipótesis de Luiso no convence totalmente. No está probado, por ejemplo, que el apelativo *civis florentinus* —no sólo reservado en el documento a Villani sino extendido a todos los nombres de los testigos del acto, calificados en bloque como *cives*— indique por sí que se ha alcanzado la edad natural y, sobre todo, no está demostrado que Villani no haya sido emancipado del padre precisamente para facilitar su ingreso en la compañía de los Peruzzi.

Pero aún aceptando esta hipótesis y considerando que, para testimoniar en los actos públicos, los estatutos florentinos requerían por lo menos de una edad de 18 años, si quitamos esta cifra al año 1299 nos encontraríamos con el año 1281, con lo cual no tendría validez nuestra conjetura del nacimiento de Giovanni Villani en el año 1282. Pero tampoco está demostrado que las cosas hayan ocurrido exactamente en estos términos. Luiso, en efecto, no dice si la fecha del 9 de enero de 1292 es la que él encontró expresamente citada en el documento florentino o, en cambio, es la que debemos suponer según el sistema común de datación. Por otra parte, el mismo Luiso —escudándose en el hecho de que había publicado anteriormente toda la documentación encontrada sobre Villani— no ofrece el documento en cuestión ni ninguna ubicación archivística del mismo, circunstancia que hace que, aun queriendo, sea muy difícil recuperarlo. Si Luiso, por motivos que desconocemos, ha dejado la fecha como la encontró en el documento, es decir, en «estilo florentino», el 9 de enero de 1299 correspondería al año 1300, motivo por el cual volvería a ser posible la hipótesis de 1282 como año de nacimiento del cronista.

Sólo tenemos un elemento para valorar nuestra hipótesis. A la riqueza de noticias con que es tratado por Villani el año 1282, sigue en la crónica una

---

[75] F. P. Luiso, «Indagini biografiche su Giovanni Villani», *BISI*, nº 51, 1936, pp. 1-64.

[76] Luiso, *Indagini biografiche*, pp. 1-3. Para Luzzati, sin embargo, el nacimiento de Villani si ubica «forse intorno al 1280» (Luzzati, *Giovanni Villani*, p. 11).

relativa escasez de datos que se prolonga durante cuarenta años, con una media oscilante entre 8-9 noticias por año, para alcanzar imprevistamente 56 noticias en el año 1322. ¿Qué hechos tan importantes se habían producido en ese año de 1322? Nada demasiado significativo, razón por la cual Villani se ve obligado a señalar toda una serie de noticias extremadamente fragmentarias que comprenden tanto a Florencia como a otras ciudades de Toscana, Umbría, Marcas, Romaña, Emilia, Lombardía (el mayor núcleo de noticias —ocho— se refieren precisamente a los Visconti), el imperio, el papado de Avignon, los angevinos y los aragoneses, la guerra entre Inglaterra y Escocia, Flandes, la tierra santa musulmana e, incluso, tres noticias sobre el rey de Túnez, además de las acostumbradas carestías y «fortune di mare»[77].

¿Qué significado puede tener tal bombardeo imprevisto y concentrado de datos referidos al año 1322? Nuestra impresión es que en 1322, precisamente, Villani ha recomenzado (o quizás lo ha hecho por primera vez) a escribir su crónica con tanto entusiasmo y buenos propósitos que, alcanzados los cuarenta años, ha decidido reiniciar una nueva vida y dedicar más tiempo a sus pasatiempos preferidos.

Si la hipótesis del nacimiento del cronista florentino en 1282 es correcta, ciertos momentos «tópicos» de la vida de Villani alcanzan ahora un significado preciso. A los veinte años —es decir, en 1302— habría partido para Flandes; a los veinticinco años —e sea, en 1307— habría vuelto a Florencia; a los treinta años —en 1312— habría abandonado la compañía de los Peruzzi para entrar con mayor empeño financiero, incluso con un papel de dirigencia de primer plano, en la compañía de los Buonaccorsi; a los treinta y cinco años —esto es, en 1317— habría sido elegido prepósito por primera vez; a los cuarenta años —en 1322— habría sido electo como uno de los ocho *sapienti* que debían arreglar un importante tratado comercial con Pisa; a los cuarenta y cinco años, en 1327, habría sido nombrado sobrestante de la moneda; a los cincuenta años, en 1332, habría festejado la rápida fortuna de su compañía con la apertura de nuevas filiales en Francia y en Flandes y de una sucursal en Londres; finalmente, a los sesenta años, en 1342, habría decidido retirarse con una quiebra tan precipitada e inmotivada que hizo nacer en los clientes de la época —no menos que en algunos historiadores de hoy— la sospecha de que se trató, más que de una quiebra, de una verdadera bancarrota fraudulenta. A los sesenta y seis años, en 1348, Giovanni Villani moría, al igual que Vilolla, de peste[78].

---

[77] Villani, *Cronica* (ed. Trieste), pp. 139-194.

[78] Para todas las noticias biográficas indicadas en el texto, remitimos a los estudio de Luiso y de Luzzati, *cit. supra* en las notas 74 y 75.

Las conclusiones que se pueden extraer de todo lo que hemos dicho hasta ahora ya las hemos ampliamente anticipado. Quizás exista, para los cronistas medievales, la posibilidad de individualizar —a través de una lectura atenta de sus obras— un dato biográfico como es la fecha de su nacimiento, dato muy difícil de conocer, por otra parte, respecto de los hombres que vivieron en la Edad Media. Ese dato, sin embargo, no lo buscamos por puro amor a la erudición, sino porque puede ayudarnos a comprender mejor ciertos aspectos de contenido que, de otra manera, se nos escaparían.

Sólo una serie más amplia de investigaciones, que se deben llevar a cabo necesariamente en el lugar, podrá en cada caso confirmar o descartar totalmente la hipótesis por nosotros esbozada de que el cronista medieval, conscientemente o no, encontró el modo de eludir los condicionamientos de su tiempo para hacer conocer a las gentes futuras, entre tantas noticias dignas de memoria, la de su año de nacimiento.

Traducción Nilda Guglielmi

LA *HISTORIA RODERICI*, FUENTE DE TEXTOS CIDIANOS

IRENE ZADERENKO
(City University of New York)

De todo lo que se escribió acerca de la vida y hazañas del Cid durante los últimos siglos de la Edad Media, la *Historia Roderici* (*HR*) es el relato más completo y fidedigno. Si su valor ha sido reconocido por varios historiadores —Richard Fletcher, Bernard Reilly, Peter Linehan— que se han ocupado en nuestros días de la historia de este período, la fidelidad biográfica de esta obra ha llevado a algunos críticos literarios —Peter Russell, Louis Chalon, Ian Michael, Colin Smith— a analizar las posibles relaciones entre esta breve historia en latín y el *Poema de Mio Cid* (*PMC*).

La importancia de la *HR* como documento histórico parece haber sido reconocida ya en el siglo XIII, cuando los autores de las primeras crónicas en romance tradujeron el texto al español e introdujeron extensos pasajes del mismo en sus obras. Si a esto se le agrega que la *HR* fue probablemente utilizada como fuente por el autor del «Segundo cantar» del *PMC* —como pretendemos demostrar en este trabajo— y posiblemente también por el autor del *Carmen Campi Doctoris*, la suerte de esta biografía histórica medieval resulta, en verdad, extraordinaria.

El haber logrado tan amplia difusión en Castilla en una época de la cual nos han llegado muy pocos manuscritos, es en sí un hecho que indica la importancia que se atribuía a esta obra. No obstante, ya desde el siglo XV, la *HR* cae en el olvido y hay que esperar hasta el siglo XVIII para que empiece a recobrar su valor histórico. En nuestros días, el texto se conoce a través de unas pocas ediciones modernas. De las dos traducciones con que contamos, la primera se realizó en el siglo XVIII y es una versión fragmentaria y descuidada[1] y la segunda, que es más reciente, carece del indispensable aparato crítico que suele acompañar la edición de textos medievales[2]. Por

---

[1] Juan F. Masdeu, *Historia crítica de España y de la cultura española*, vol. XX, Madrid, A. de Sancha, 1805, pp. 147-319.

[2] Emma Falque, «Traducción de la *Historia Roderici*», *Boletín de la Institución Fernán González*, 201, 1983, pp. 339-375.

tanto, me parece imprescindible hacer una revisión de los estudios hechos hasta el momento, una traducción cuidadosa del texto y una reinterpretación del documento de acuerdo con los nuevos conocimientos adquiridos a través de los últimos estudios históricos y literarios.

La suerte un tanto novelesca de este texto nos puso en serio riesgo de perder para siempre la biografía más antigua de Rodrigo Díaz. Después del éxito inicial que tuvo la obra en el siglo XIII, no se hallan más noticias de ella hasta fines del siglo XVIII, cuando el padre agustino Manuel Risco encontró un manuscrito del siglo XIII en un convento de León cuyo texto dio a la imprenta por primera vez. Sin embargo, la obra fue conocida a finales de la Edad Media ya que existe una copia manuscrita de fines del siglo XV. De todos modos, fue la edición de Risco la que despertó el interés de historiadores y críticos modernos por la *HR*, sobre todo entre los estudiosos de la Edad Media española.

A los pocos años del descubrimiento de Risco, el texto volvió a desaparecer, lo que alimentó el escepticismo de su contemporáneo, el historiador Juan Masdeu, quien puso en duda la antigüedad y fidelidad histórica de la obra. Curiosamente, para refutar las conclusiones de Risco acerca de la *HR*, Masdeu llevó a cabo una traducción casi completa del texto publicado por el estudioso agustino y lo analizó párrafo por párrafo, aunque cometiendo muchos errores tanto en la traducción como en su interpretación. Cuando unas décadas más tarde reapareció el manuscrito, el texto fue editado nuevamente por Manuel Malo de Molina y Antonio Cavanilles.

Con el auge de los estudios de fuentes árabes en el siglo XIX, se encontraron nuevos textos relativos al Cid que atrajeron la atención de muchos estudiosos, por lo que la *HR* pasó a ocupar un lugar secundario. La figura del Cid vista desde la perspectiva de sus víctimas era muy distinta de la del héroe de las crónicas y la poesía castellanas, fuentes que habían sido cuidadosamente escudriñadas y cuestionadas. La revisión de la historia de Rodrigo Díaz hecha por Dozy a la luz de testimonios históricos árabes dio un nuevo rumbo a las investigaciones.

En los primeros años del siglo XX, los críticos volvieron a interesarse en la *HR*. Aparecieron dos nuevas ediciones —la de Foulché-Delbosc (1909) y la de Bonilla y San Martín (1911)— acompañadas de los primeros estudios serios dedicados a la obra. Años más tarde apareció la edición de Menéndez Pidal incluida en *La España del Cid* (primera edición: 1929). Sin embargo, las teorías de Menéndez Pidal volvieron a hacer olvidar por varias décadas el valor histórico excepcional de la *HR*, ya que al postular la historicidad esencial de la épica castellana, el *PMC* llegó a ser considerado el documento histórico por excelencia en el campo de los estudios cidianos, corroborado, sólo en parte, por la *HR*, que no podía compararse con el poema por abarcar sólo parte de la vida del héroe castellano.

Al ser cuestionadas en los últimos años las teorías de Menéndez Pidal,

vuelve a cobrar importancia la *HR* y no sólo por su valor histórico, sino también como fuente del primer poema de la lengua castellana. Creemos que vale la pena acercarnos a este texto y revisar lo que sabemos de él, pues como bien intuyó José Amador de los Ríos[3], las primeras obras romances están inextricablemente ligadas a la literatura latina de la época, según se viene demostrando últimamente.

La historia de los manuscritos

El primer manuscrito que nos ha transmitido la *HR* fue descubierto por el padre agustino Manuel Risco en la biblioteca del convento de San Isidoro de León. En el «Prólogo» a la edición que el estudioso agustino publicó en 1792[4], nos cuenta su afortunado hallazgo:

> «Descubrí y reconocí esta preciosa reliquia de la antigüedad en la Biblioteca del ilustre y Real Convento de San Isidro de León, de Canónigos Reglares de N. P. S. Agustín, y se contiene en un Códice antiguo en 4º de vitela, que con otros se guarda encerrado en un arca».

Para Risco, quienquiera que fuese el autor de esta historia era sin duda el primero en dedicarse a escribir «la prosapia, guerras y victorias del Campeador». Acertaba, también, al afirmar que el manuscrito era «anterior a todas las Crónicas generales, y a los Poemas y Romances en que los Poetas fingieron las innumerables novelas que tan corrompidas tienen la historia del Campeador». Como el autor mismo nos informa y nos reitera Risco, la razón por la cual escribe la vida y las hazañas del Cid es «para que las proezas de un varón tan memorable no se olvidasen con el discurso del tiempo». En cuanto a la fecha de composición, el estudioso agustino estima que, por su veracidad, el texto puede ser coexistente o próximo a los hechos. Nota, además, que cuando se compuso la obra la ciudad de Valencia había vuelto a ser ocupada por los moros, que se apoderaron de aquel territorio a los tres años de la muerte de Rodrigo Díaz[5]. En cuanto a la fidelidad his-

---

[3] Este dedicó los primeros tomos de la *Historia crítica de la literatura española*, Madrid, 1861-65, a obras compuestas en latín.

[4] Manuel Risco, «Historia Roderici Didaci Campidocti ante hac inedita, & novissime in antiquo Codice Bibliothecae Regii Conventus S. Isidori Legionensis reperta», *La Castilla y el más famoso castellano. Discurso sobre el sitio, nombre, extensión, gobierno y condado de la antigua Castilla. Historia del célebre castellano Rodrigo Díaz, llamado vulgarmente El Cid Campeador*, Madrid, Blas Román, 1792, pp. XVI-LX (Apéndice VI).

[5] El cronista dice: «et nunquam eam ulterius perdiderunt», por lo que se ha establecido que el texto es anterior a 1238, fecha de la toma de Valencia por Jaime I de Aragón. Esta fecha es

tórica del texto, Risco se remite al testimonio del autor, cuando cerca del fin dice: «Sed quod nostrae scientiae parvitas valuit, ejusdem gesta sub brevitate, & certissima veritate stylo rudi exaravit» y considera, asimismo, «que con este escrito se desvanece la variedad y confusión, con que algunos hechos se cuentan por otros Escritores, representándose en cada una de sus historias un Cid diferente, a causa de no haber tenido por guía un tan insigne y antiguo documento».

Las conlusiones de Risco se explican por las preocupaciones históricas y literarias de los eruditos de su época, que cuestionaban la veracidad de las crónicas y los textos poéticos relativos al Cid. En *Historia de la ciudad y corte de León y de sus reyes*, el mismo Risco nos informa que los más serios estudiosos reconocían que «la Crónica general, y las del Cid están llenas de hechos supuestos, y caballerescos». Incluían entre éstas la *Crónica particular del Cid* publicada por el padre Velorado a instancias del infante Don Fernando, hermano del emperador Carlos V, que Berganza pretendió vindicar en el tomo I de las *Antigüedades de España*[6]. Dado que los historiadores avanzaban estos juicios, basándose sólo en conjeturas —por parecerles inverosímiles las noticias que se cuentan en las citadas crónicas— Risco estimaba muy necesario hacer «una rígida censura para limpiar la historia de este tiempo de multitud de fábulas que la oscurecen»[7].

Con el desarrollo de la historia de la literatura en la segunda mitad del siglo XVIII, se empiezan a cuestionar los materiales y métodos utilizados por la historiografía hasta el momento. Uno de los primeros historiadores de la cultura literaria española, el padre jesuita Juan Francisco de Masdeu, atacó severamente el estudio y las conclusiones de la obra de Risco, al no encontrar años después, hacia 1800, el manuscrito de la *HR* en León. Masdeu se burla de la obra de Risco —a la que llama «arrogante»— y extiende su escepticismo a todo lo que se había escrito sobre la vida del Cid:

---

tardía, pues la mayoría de los críticos coincide en afirmar que la *HR* fue compuesta a mediados del siglo XII. Sin embargo, Huber, Dozy, Ticknor, Foulché-Delbosc y Bonilla y San Martín han tomado la reconquista de Valencia por los cristianos como término «ante quem».

[6] A principios del siglo XVIII, Francisco de Berganza pretendió reivindicar para la historia castellana las hazañas de Bernardo del Carpio, Fernán González y Rodrigo Díaz. Intentó disipar las dudas que sobre los hechos del Cid, «por el excesso y ventaja que hazen a las de otros Héroes», han promovido algunos «Modernos». Menciona entre éstos al licenciado Gil Ramírez de Arellano, al cronista de Aragón Gerónimo de Zurita, al padre Mariana, a Sandoval y al padre Pedro Abarca. Y aunque dice no dudar que «así la *Crónica general* como la *Particular del Cid* tienen narraciones disfrazadas con algunos quentos [y] fantasías», cree que en lo esencial están conformes a la historia y dedica largos pasajes de su obra a «demostrar» que las hijas del Cid se casaron, en verdad, con los infantes de Carrión, o que el Cid pudo haber atrapado el león porque «era de los pequeños y de crines crespas, de quienes dize San Isidoro que son cobardes, o porque desde pequeño le criaron manso», *Antigüedades de España*, Madrid, 1719, vol. I, pp. 388-391 y 513-521.

[7] Manuel Risco, *Historia de la ciudad y corte de León y de sus reyes*, Madrid, 1792, p. 280.

«No empleara yo el tiempo en examinar por menudo las ridículas hazañas de un héroe más fabuloso que real, si no las hubiese nuevamente desenterrado, o más bien procurado desenterrar del merecido descrédito en que yacían, el estudioso continuador de la *España Sagrada*... ¿Qué dixera de mí la nación española? ¿qué dixera toda la república literaria, si yo moviese alguna duda sobre la verdad total de esta relación? Es cierto que pudiera moverla con alguna razón, porque es innegable, que actualmente no existe el códice, donde se dice que existía no más que ocho años hace...»[8].

Después de residir catorce meses en León entre 1799 y 1800 con el fin de revisar los archivos de todas las comunidades religiosas, Masdeu no logró localizar el manuscrito de la *HR*[9]. Este parece atribuir la «desaparición» del manuscrito al recelo de ciertas órdenes religiosas que temían se descubrieran «los documentos apócrifos de imaginarios derechos y privilegios» que guardaban en sus archivos. Sin embargo, no pone en duda la existencia del códice que muchas otras personas afirmaban haber consultado. Dirige sus sospechas a la autenticidad y antigüedad del manuscrito que, en caso de poder ser revisado, seguramente daría indicios «de no ser tan antiguo como se dice». Manifiesta que «su lenguaje latino me parece sobrado bueno y correcto para un escritor castellano del siglo duodécimo» y señala que «nada nos dice el reverendísimo editor acerca de la calidad de sus caracteres, abreviaturas, puntuaciones y números, que son los indicios elementares (sic) de la mayor o menor antigüedad de un manuscrito».

Masdeu reprueba a Risco por haber asegurado «sobre su sola palabra», sin ofrecer prueba alguna, que la *HR* era antiquísima y coetánea al Cid. Rechaza también la afirmación del agustino de que «las noticias que da el autor, son conformes enteramente a las pocas que tenemos de Rodrigo Díaz, coetáneas a los sucesos o más inmediatas a ellos», dado que no indica ni una sola vez cuáles son estas «memorias coetáneas» ni en qué puntos específicos coinciden con la historia latina. A continuación, analiza Masdeu párrafo por párrafo la *HR*. A pesar de sus conclusiones erróneas, sus reparos eran acertados. Medio siglo más tarde, R. Dozy lo refutó, demostrando que Masdeu carecía de los conocimientos filológicos e históricos necesarios para

---

[8] Masdeu, *op. cit.*, vol. XX, pp. 147-148.

[9] En cambio, dice haber visto «todos los demás manuscritos de la ciudad, y de los monasterios, y muy en particular los de San Isidro; cuyos religiosísimos señores, como se distinguen por su nobleza, urbanidad y cultura, y no necesitan de cimientos falsos para la seguridad de sus verdaderas glorias; me comunicaron desde luego y aun remitieron a mi casa con la mayor generosidad, todas las piezas manuscritas de su biblioteca y archivo, asegurándome con las más ingenuas expresiones de sentimiento, que no se hallaba la famosa historia del Cid, ni sabían entender cómo se hubiese desaparecido», Masdeu, *op. cit.*, vol. XX, pp. 148-149.

interpretar correctamente la obra[10]. En efecto, las inconsistencias de la metodología de Masdeu se revelan en su propio texto. En sus reflexiones acerca del casamiento del Cid, por ejemplo, niega la autenticidad de la «Carta de arras», traducida por Risco, sin haberla visto nunca[11]. Hoy, la «Carta de arras» es generalmente considerada auténtica, tanto por historiadores como por críticos literarios[12]. Más allá de los errores y pasiones volcados en la obra de Masdeu, su labor histórico-crítica se desarrolló en un clima de rico y fructífero debate que contribuyó en su momento al avance de los estudios medievales y a sentar las bases de la historia de la literatura en España[13].

Desafortunadamene, Risco (1735-1801) no pudo contestar las críticas de Masdeu porque ya había muerto cuando el jesuita publicó su obra. Pero la muerte de Risco no impidió que la polémica continuara entre críticos e historiadores. Era evidente que había que afinar la investigación para desbrozar el campo de la historia de las fantasías de crónicas y romances. Son abundantes las referencias a este asunto en Sandoval, Quintana, Dozy, Ticknor, Malo de Molina, Amador de los Ríos, Bello, Menéndez y Pelayo, quienes reprueban, por ejemplo, los intentos de Berganza por conciliar historia y poesía. Tenemos que llegar a Menéndez Pidal para encontrar la equiparación lisa y llana de estos dos conceptos[14].

---

[10] Señala Dozy algunos graves errores de Masdeu en la traducción de palabras tales como «neptis» y «alboroz» y en la identificación de personajes históricos. Reconoce, sin embargo, que algunas de sus críticas a Risco son fundadas, *Recherches sur l'histoire et la litterature de l'Espagne pendant le Moyen Age*, 2ª ed, Leyde, 1860, pp. 60-83.

[11] Se pregunta Masdeu: «¿Pero qué testimonio es éste, aun prescindiendo de los defectos de su traducción? Tan bueno seguramente como el de los romances; sobre cuyas noticias fabulosas debe haberlo forxado algún escritor moderno para autorizarlas algo más con tan vistoso documento. Yo no he visto el original, porque no he estado en Burgos: pero tengo por cierto, que si alguno lo mirare y observare sin pasión, hallara en la calidad del papel, o de la letra, o de los números, o de las cifras, o de las abreviaturas, los indicios de su hechura reciente, o no tan antigua», Masdeu, *op. cit.*, vol. XX, pp. 166-167.

[12] Bernard Reilly, sin embargo, pone en duda la fecha del documento. Opina que es una copia que intenta reproducir, sin lograrlo totalmente, la letra visigótica y que la fecha del original debió ser entre julio de 1078 y julio de 1081 (p. 83). Más adelante, cita un diploma de 1076 (donación hecha por el Cid en el monasterio de Cardeña a otro monasterio), del que dice que es el primer documento confiable en que se menciona a la esposa del Cid (p. 87 y nota 76), sin notar que antes había sostenido que la fecha de la «Carta de arras» debía ubicarse entre 1078 y 1081, *The Kingdom of León-Castilla Under King Alfonso VI 1065-1109*, Princeton, Princeton University Press, 1988.

[13] Respecto del juicio de Masdeu sobre el Cid, Manuel Malo de Molina ha dicho que «esta atrevida opinión tal vez haya sido extraordinariamente ventajosa, porque ella ha excitado... el deseo de conocer al verdadero Cid de la historia», *Rodrigo el Campeador*, Madrid, Imprenta Nacional, 1857, p. X.

[14] Dice Menéndez Pidal en *La España del Cid* (vol. II, pp. 594-595): «la crítica filológica nos permite reconocer la historia primitiva, e igualmente nos deja llegar hasta la poesía coetánea

El manuscrito que había buscado afanosamente Masdeu en 1800 no reapareció hasta 1845, cuando Wilhelm Gotthold Heine lo compró, según dicen, a un chamarilero francés y lo llevó a Lisboa para que Alejandro Herculano[15] lo examinara. De allí, Heine volvió a Berlín, donde murió en 1848. La próxima noticia del manuscrito se encuentra en las *Memorias de la Real Academia de la Historia*[16], donde se registra el hallazgo del mismo en Alemania, en 1852. Los miembros de la Academia hicieron las oportunas diligencias para adquirir el manuscrito. Mientras tanto, un oficial de la biblioteca de la Academia, Tomás Muñoz, anunció haber hallado entre los manuscritos de la colección Salazar otra copia de la misma crónica.

El manuscrito encontrado en Alemania en poder de la familia de Heine fue llevado a Madrid en 1852 por Antonio Cavanilles y Federici, hijo del académico Antonio Cavanilles y desde entonces figura en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia con la signatura: A. 189-Est. 23, gr. 7ª, ff. 75r-95v.

El manuscrito descubierto por Tomás Muñoz en 1852 en un tomo de la colección Salazar de la biblioteca de la Real Academia (signatura: Salazar; Est. 3, gr. 4ª, G. 1, ff. 69r-86v) es copia de la misma obra, de letra del siglo XV.

Años después, el oficial de la biblioteca de la Real Academia, Ignacio Olavide, halló una copia del manuscrito del siglo XII, de letra del siglo XVIII, en el tomo XXII de la colección de Don Manuel Abad y Lasierra, Abad de Santa María de Meyá y Obispo de Ibiza, signatura: Abad y Lasierra; Est. 21, gr. 3ª, nº 43.

Esta es la historia de los manuscritos reconstruida por Malo de Molina[17] y utilizada posteriormente por Amador de los Ríos, Foulché-Delbosc, Bonilla y San Martín y Menéndez Pidal en sus respectivos comentarios de la obra.

---

del héroe, la inspirada en la vida misma de él o en su recuerdo fresco. Y esta poesía coetánea, conservada para el héroe español y no para los otros, nos puede ayudar, como complemento de la historia, en el conocimiento del carácter heroico, así como nos ha auxiliado ya para conocer pormenores de hecho en que los textos poéticos están satisfactoriamente conformes con los históricos... La epopeya, pues, es la *historia oral*, cantada por un pueblo que carece de *historia escrita*».

[15] Escritor romántico e historiador portugués (1810-1877), autor de una *Historia de Portugal*, de novelas y poemas.

[16] Se dice en estas *Memorias* que «La Academia ha tenido también la buena dicha de recobrar un MS. de los más raros e interesantes y de hallar otro no menos curioso y útil. El Sr. Gayangos puso en conocimiento del Cuerpo, haber sabido en Londres que el MS. de la crónica del Cid, que publicó el P. Risco, y cuya existencia negó Masdeu, el cual se tenía por único, y fue extraído de León años pasados y comprado por un Alemán, paraba en poder de cierta persona ilustrada en Alemania», Pedro Sabau, «Noticia histórica de la Academia desde el año de 1832 hasta el presente», *Memorias de la Real Academia de la Historia*, VIII, 1852, pp. L-LI.

[17] Manuel Malo de Molina, *Rodrigo el Campeador*, Madrid, Imprenta Nacional, 1857, pp. XXXI-XXXII.

Los manuscritos

Describe Cirot[18] los manuscritos A 189 (I) y G 1 (S), descripción que completa Bonilla y San Martín en su edición de la *HR* y que utilizará más tarde Menéndez Pidal.

El códice A 189, en pergamino y vitela, comprende dos partes encuadernadas en un mismo volumen. La segunda consta de los folios 99 a 136 y contiene el libro *De preconiis civitatis numantine.* Esta segunda parte está escrita en letra distinta y más moderna (siglo XV). Los folios 1 a 98, que miden 228 x 162 mm., están escritos en una sola letra, con rúbricas y capitales iluminadas en rojo y azul. Esta primera parte contiene las siguientes obras:

A) *Historia a beato ysidoro iuniore hyspalensi episcopo edita* (ff. 1 a 12r).

B) *Hystoria wandalorum, suevorum, et gothorum, ab ysidoro hyspalensi episcopo in brevi collecta* (ff. 12r a 24v).

C) Sigue un texto muy semejante, aunque no idéntico, a la crónica de Sebastián de Salamanca (ff. 24v a 29r).

D) Libro II del texto anterior (desde Pelayo hasta el matrimonio de Fernando I con doña Sancha) (ff. 29r a 49v).

E) Libro III (llega a la muerte de Alfonso VI) (ff. 49v a 64r).

F) *Lyber de hystoria gallie que temporibus dive memorie principis bambe a domino iuliano toletane sedis episcopo edita est* (ff. 64r a 75r).

G) *Gesta Roderici campi docti*[19] (ff. 75r a 96r).

H) Genealogías de los reyes de Navarra y de los condes de Pailhars, de Tolosa y de Gascuña (ff. 96r a 98r).

En cuanto a la fecha del manuscrito A 189, Dozy[20] opinaba que, a juzgar por la escritura reproducida en el facsímil de las cinco primeras líneas que se encuentran en la traducción al español de la *Historia de la literatura española* de Bouterwek, era del siglo XII o de comienzos del siglo XIII. Tal era la opinión de los traductores de Bouterwek[21] y también la del arqueólogo Janssen, a quien Dozy había consultado. La mayor parte de los críticos no

---

[18] Georges Cirot, «La Chronique Léonaise (Mss. A 189 et G 1 de la R. Academia de la Historia)», *Bulletin Hispanique*, XIII, 1911, pp. 133-156.

[19] Este es el nombre que aparece en los manuscritos. Risco le dio el de *Historia Roderici*, que fue utilizado por Menéndez Pidal y es el más común en nuestros días.

[20] R. Dozy, *op. cit.*, p. 4.

[21] Los señores de la Cortina, Ugalde y Mollinedo, traductores de la *Historia de la literatura española* de Bouterwek, pp. 253-255.

han modificado dicha fecha, aunque inclinándose más bien por el siglo XIII.

El códice G 1, en pergamino, letra de fines del siglo XV, consta de 280 folios de 304 x 235 mm. Los folios 1 a 88 contienen las mismas obras que la primera parte del códice A 189 (ff. 1 a 98). Siguen: una *Crónica latina de los reyes de Castilla* (ff. 89 a 122); el *Epitoma de regno Apulie et Sicilie* de Miguel Ferno (ff. 123 a 152) y *Paralipomenon Hispanie* de Juan de Margarit (ff. 153 a 280). La *Gesta Roderici campi docti* ocupa los folios 69r a 86v. Todo el códice parece de la misma letra y tanto Cirot como Bonilla y San Martín y Menéndez Pidal opinan que no es copia del A 189. Los copistas del A 189 y del G 1 seguían, según estos críticos, transcripciones de un mismo original. Dice Cirot que la gran regularidad de la escritura y ciertas alteraciones en la ordenación de las líneas hacen pensar que el manuscrito A 189 no es más que una copia. Por otra parte, los errores de G 1 y la extraordinaria ignorancia del latín que revela el copista impiden considerar como correcciones de éste las variantes preferibles a la lección del A 189. Según Cirot, el copista simplemente tenía un texto mejor. Pero, además, las corrupciones del manuscrito A 189 se encuentran también en el G 1, por lo cual supone Cirot que el manuscrito del que fueron copiados el A 189 y el G 1 era a su vez una copia. Dado el número de copias intermediarias y la fecha asignada por la mayoría de los críticos al manuscrito A 189 (principios del siglo XIII), parece lógico fechar la redacción del texto en el siglo XII.

En cuanto al manuscrito del Abad de Santa María de Meyá, es un tomo de varios en folio, sin numeración de hojas, de letra del siglo XVIII. La *Gesta Roderici campi docti* ocupa 20 folios y es copia bastante exacta del códice A 189, como lo indica la nota (de la misma letra que el texto) que va después del título: «Ex vet. cod. mss. Sti. Ysidori Legionensis».

Fecha de redacción del manuscrito original

Según hemos visto, Risco consideraba la fecha de composición de la *HR* coexistente o próxima a los hechos por su veracidad, posición que sostuvieron más tarde Huber, Amador de los Ríos —quien dice que tal vez fue escrita en vida del conquistador de Toledo[22]— y Menéndez Pidal, que fija la fecha del original perdido hacia 1110.

En la actualidad, son de esta opinión Lapesa[23] —quien ha reafirmado la

---

[22] Alfonso VI (1030-1109), conquistó Toledo en 1085.

[23] Rafael Lapesa, «Sobre el *Cantar de mio Cid*. Crítica de críticas. Cuestiones históricas», *Essays on Narrative Fiction in the Iberian Peninsula in Honour of Frank Pierce*, R. B. Tate (ed.), Valencia, Dolphin, 1982, pp. 64-66.

posición de Menéndez Pidal acerca de la fecha del *PMC* y de la *HR*, impugnando los argumentos de Ubieto Arteta—, Ian Michael —a quien le parece que la *HR* fue escrita por algún testigo presencial de varios de los acontecimientos (¿hacia 1110?)[24]— y Fletcher[25] —que desarrolla éste y otros argumentos, utilizando entre ellos varios de los que avanzó Menéndez Pidal (el manuscrito original escrito en letra visigótica[26], el hecho de que el autor no mencione ningún hecho importante posterior a 1102 de los relacionados con los protagonistas de su historia y la general sobriedad de tono de la obra), para concluir que la *HR* fue compuesta poco después de la muerte del Cid—.

La hipótesis de una fecha de composición cercana a la muerte de Rodrigo es rechazada por la mayor parte de los críticos. Dozy sostuvo que el autor no pudo escribir la obra mucho después de la muerte del Cid —como lo prueba el manuscrito de su obra—, pues este manuscrito, que no es el autógrafo, es del siglo XII o principios del XIII, de lo cual se deduce, lógicamente, que el original tuvo que escribirse en fecha bastante próxima a la muerte del Cid. Por otra parte, no cree que el autor sea contemporáneo del Cid por la forma en que comienza su historia: «Quoniam rerum temporalium gesta inmensa annorum volubilitate praeteruntia...». Según Dozy, el autor no pretende haber vivido en tiempos del Cid ni estar bien informado de todo lo que concierne a éste pues al hablar de su genealogía, por ejemplo, emplea una fórmula dubitativa: «haec esse videtur». Por tanto, concluye que el autor escribía unos cincuenta años después de la muerte de Rodrigo, hacia el año 1150.

Menéndez Pelayo, que se inclina hacia el año 1140 como fecha de composición de la obra, utiliza argumentos parecidos a los de Dozy (la

---

[24] Ian Michael (ed.), *Poema de Mío Cid*, Madrid, Castalia, 1981, p. 12.

[25] Richard Fletcher, «The Sources», *The Quest for El Cid*, Oxford, Oxford University Press, 1991, pp. 89-104.

[26] Esta hipótesis se basa en que en el manuscrito aparece la errata «Suggiz» por «Saggiz» (Sánchez), que para Menéndez Pidal «indica que el original de I estaba escrito en letra visigoda, con la 'a' semejante a la 'u', lo cual probaría la antigüedad del manuscrito», *La España del Cid*, p. 907. Pero como ya notara Horrent «Sería verdaderamente sorprendente que sólo se hubiera cometido un error si es cierto que el escriba del modelo escribía en caracteres latinos un texto que lo estaba exclusivamente en letra visigoda. Más vale pensar en un texto en el que se mezclaban caracteres visigodos y caracteres carolingeos, probablemente más numerosos», *Historia y poesía en torno al «Cantar del Cid»*, p. 128, nota 15. Esto parece probable, pues la evolución de una a otra letra se dio en forma paulatina. Reilly, en su estudio de la cancillería del reinado de Alfonso VI, señala que, aunque los diplomas de este período fueron escritos en letra visigótica, se nota en muchos de ellos influencia de la letra carolingea, especialmente en la grafía «a», que anteriormente se confundía con «u», «The Chancery of Alfonso VI of León-Castile (1065-1109)», *Santiago, Saint-Denis and Saint Peter*, New York, Fordham University Press, 1985.

incertidumbre que manifiesta el autor, la ausencia de toda ficción poética, el desconocimiento absoluto de la leyenda del héroe) que, sin embargo, parece no conocer, pues se refiere a una primera hipótesis de Dozy que fijaba aproximadamente la composición del texto hacia 1170, fecha que posteriormente modificó.

En su edición de la *HR*, Foulché-Delbosc se limita a señalar que el texto es anterior a 1238, fecha de la reconquista de Valencia por Jaime I de Aragón[27].

Georges Cirot, que estudia los códices A 189 y G 1 pero no la *HR* en particular, utiliza la argumentación referida al número de copias que preceden al manuscrito A 189 para situar la redacción del mismo en el siglo XII.

En su estudio de la obra, Bonilla y San Martín postula como fecha de composición del texto la segunda mitad del siglo XII o, a lo sumo, hacia 1150, recordando una vez más que el autor, según dice en el exordio, no escribía en los días próximos a la muerte del Cid sino bastante más tarde, cuando ya se podía temer que los sucesos de la vida de éste se borrasen de la memoria de los hombres.

Por su parte, Ubieto Arteta ha sostenido que la *HR* fue escrita hacia 1144-1147 puesto que:

> «La revisión de la *Historia Roderici* permite asegurar que está escrita después del año 1137, fecha en la que comienza el uso de la fórmula «Aragonensis» en la cancillería aragonesa. Y posiblemente se escribió antes de 1147, fecha final del uso de la letra visigótica en las tierras del valle aragonés del Ebro. Hay indicios muy fuertes para reducir tal fecha en diez años y concretarla a los años 1144-1147, cuando los almorávides estaban anulados y Córdoba y Sevilla obedecían a distintos gobernantes. Esta reducción de fechas permite también asegurar que el autor de la *Historia Roderici* no pudo ser un clérigo ilerdense, pues no se utilizaba en esos años la letra visigótica en tal región, sino un zaragozano»[28].

Sus argumentos no son concluyentes y se basan, en parte, en hipótesis de Menéndez Pidal (el autor aragonés; el original escrito en letra visigótica). Lapesa, por su parte, menciona dos escrituras de 1097, publicadas por el mismo Ubieto, que contienen la fórmula «rex Aragonensis»[29]. Pese a esto, la

---

[27] Ver nota 4.

[28] Antonio Ubieto Arteta, *El «Cantar de Mio Cid» y algunos problemas históricos*, Valencia, Anúbar, 1973, p. 176.

[29] Rafael Lapesa, *op. cit.*, p. 66.

fecha propuesta por Ubieto ha sido aceptada por Horrent (no sin reparos), Chalon, M. E. Lacarra y Reilly.

En un breve artículo, Pavlovic y Walker[30] sugieren que el uso, en la *HR*, de los términos «alevoso» y «aleve» (en las cartas intercambiadas entre el Cid y el Conde de Barcelona), remite al gobierno de Alfonso VII en que se estableció la práctica del «riepto» entre nobles para terminar con las venganzas personales. Estiman, por tanto, que la fecha propuesta por Ubieto parece mucho más razonable que la de ca. 1110.

C. Smith[31] opina que fue compuesta a mediados del siglo XII, probablemente después de 1144, cuando la genealogía del héroe había comenzado a interesar en Burgos y en Navarra pero sólo podía ser presentada en forma semilegendaria, con el ficticio Laín Calvo a su cabeza, debido a lo remoto de genuinas fuentes de información de la clase que descendientes inmediatos y asociados todavía con vida podrían proveer.

Pospondría aún más la fecha de composición de la *HR* el argumento utilizado por Russell[32] para fechar el *PMC*, referido al «sello de cera colgado que en el siglo XII empezó a usarse para autenticar documentos reales, y que fue sustituyendo gradualmente al tradicional 'signum' manuscrito en la función de prueba esencial de validación». En la *HR* hay referencias a un «sello» en las capitulaciones de conquista concedidas al Cid por Alfonso VI: «Insuper autem talem dedit absolutionem et concessionem in suo regno, sigillo scriptam et confirmatam...».

Por otra parte, Fletcher[33] ha notado que un diploma de Urraca del 16 de abril de 1120 contiene la siguiente inscripción: «facio kartulam donationis firmissima stipulatione submixam, regali manu insignitam, necnon et imperiali sigillo decoratam». La misma fórmula aparece en otro diploma de la reina del 20 de marzo de 1124. Sin embargo, todos los diplomas de Urraca fueron autenticados con «signa» y no hay ninguno que tenga la menor traza de haber sido sellado. Por tanto, concluye que, antes de una cierta fecha, la palabra «sigillum» no implicaba un sello y se confundía con el significado de «signum». Esta «cierta fecha» es la del comienzo de la práctica de sellar documentos oficiales en la cancillería de Alfonso VII en 1146.

---

[30] Milija N. Pavlovic y Roger M. Walker, «The date of the *Historia Roderici*», *La Corónica*, XI, 1982, pp. 43-45.

[31] Colin Smith, «The Dating and Relationship of the *Historia Roderici* and the *Carmen Campi Doctoris*», *Olifant*, 9, 1982 (1986), pp. 99-100.

[32] Peter Russell, «Algunos problemas de diplomática en el *Poema de mio Cid*, y su significación», *Temas de «La Celestina» y otros estudios*, Barcelona, Ariel, 1978, pp. 15-33.

[33] Richard Fletcher, «Diplomatic and the Cid revisited: the seals and mandates of Alfonso VII», *Journal of Medieval History*, 2, 1976, pp. 305-337.

En consecuencia, podríamos conjeturar que la palabra «sigillo» en la *HR* se refiere al «signum» real y no a un sello. Desafortunadamente, en su estudio de los diplomas del reinado de Alfonso VI, Reilly no menciona si se encuentra en dichos documentos el uso de la palabra «sigillum» por «signum»[34].

Las hipótesis son numerosas. Si la palabra «sigillo» se refiere realmente a un sello pendiente, éste podría ser una confirmación posterior del diploma, práctica que era corriente según Fletcher. Podría ser también una falsificación, lo cual era muy frecuente en la época. En ambos casos, la fecha de redacción del manuscrito se correría hasta la segunda mitad del siglo XII, pues los sellos pendientes recién comenzaron a usarse en el reinado de Alfonso VII, después de 1146.

Por este motivo, C. Smith ha puesto en duda la autenticidad de este diploma, supuestamente confirmado por un sello[35].

El autor

El primero en avanzar algunas conjeturas acerca del autor de la *HR* es Bonilla y San Martín, quien lo identifica con un eclesiástico por las citas de la Sagrada Escritura en que se complace[36]. Junto a la preparación religiosa, piensa que el autor tenía pretensiones de historiador. Esta última hipótesis se desprende del exordio de la *HR*, que está compuesto de lugares comunes que no sería difícil rastrear en un modelo histórico conocido en aquel tiempo. Y si Bonilla encuentra «ideas y frases análogas en el preámbulo de la *Historia Compostelana* (siglo XII)», otro crítico de la época, Chabás[37], parece dar a entender que el autor seguía en parte a los cronistas arábigos.

---

[34] Recientemente, el Dr. Reilly me ha comunicado por escrito que no conoce ningún diploma del reinado de Alfonso VI en que aparezca la palabra «sigillum».

[35] Colin Smith, *La creación del «Poema de mio Cid»*, Barcelona, Crítica, 1985, p. 76 (nota 7).

[36] Señala como ejemplo el versículo 8º del libro I de Los Reyes (cap. XXX), que el autor pone en boca del Cid: «persequar latrunculos (hos) et (forsitan) eos comprehendam», o la descripción de Rodrigo que permanece «tanquam lapis inmobilis», frase que el autor repite luego y que, en efecto, nos recuerda el versículo del *Exodo*, XV, 16, «fiant immobiles quasi lapis». También nota Bonilla que en el pasaje en que el autor reconoce que su relato es incompleto («bella autem et oppiniones bellorum que fecit Rodericus cum militibus suis et sociis, non sunt omnia scripta in libro hoc») parece clara la alusión a los evangelios: San Mateo XXIV, 6 («Audituri enim estis praelia, et opiniones praeliorum. Videte ne turbemini, oportet enim haec fieri, sed nondum est finis») y San Juan XX, 30 («Multa quidem, et alia signa fecit Jesus in conspectu discipulorum suorum, quae non sunt scripta in libro hoc»).

[37] Roque Chabás y Llorens, *Episcopologio valentino*, Valencia, F. Vives Mora, 1909, vol. I, p. 296.

El estudioso que más se esfuerza en reconstruir el retrato del autor es Menéndez Pidal, que lo considera «un clérigo aventurero y soldado» de origen aragonés o catalán (como el autor del *Carmen*) y de poca erudición, dado el mal latín que emplea[38]. La caracterización del autor como «un clérigo aventurero y soldado» se basa en la hipótesis de que los hechos narrados en la *HR* «son recuerdos muy directos de un coetáneo a los sucesos». Menéndez Pidal es el primero en suponer que el autor habría utilizado parte del archivo cidiano, o por lo menos una colección de documentos relativos al héroe, lo que, en mi opinión, sugiere más bien la figura de un historiador preocupado por documentarse debidamente. Curiosamente, el mismo Menéndez Pidal reconoce que el autor de la *HR* «no se guía por tradiciones, sino por documentos», algunos de los cuales los inserta literalmente en el texto. Parece contradictorio enjuiciar como «poco docto» a un autor que, en esa época, muestra afán por documentar su historia y que conoce la *Biblia* (como ya había demostrado Bonilla) y la *Historia Compostelana*.

La conjetura respecto del origen del autor —que, según Menéndez Pidal, sería nacido en tierras aragonesas o catalanas— se funda en el hecho de que el autor no muestra conocimiento alguno de Castilla[39]. Tal explicación parece poco concluyente si se tiene en cuenta que las operaciones militares más importantes que llevó a cabo el Cid tuvieron lugar fuera de Castilla y que Menéndez Pidal ya había señalado el desinterés del autor por los asuntos no militares del Cid. Esta podría ser la razón por la que la atención del autor no se centre en Castilla.

Por otra parte, no hay ni una remota explicación que justifique la preferencia de Menéndez Pidal por las tierras catalanas como patria del autor. Es posible que Menéndez Pidal haya llegado a la conclusión de que la *HR*, como el *Carmen Campi Doctoris*, había salido de Ripoll.

Basándose en las hipótesis de Menéndez Pidal y especialmente en su teoría del manuscrito en letra visigótica, Ubieto Arteta rechaza la posibilidad de que el autor de la *Historia Roderici* haya podido ser un clérigo ilerdense puesto que en esa región no se utilizaba durante esos años la letra visigótica. Tenía que ser, en su opinión, una persona nacida en territorio zaragozano[40]. A las conclusiones de Menéndez Pidal y Ubieto Arteta se

---

[38] Ramón Menéndez Pidal, *La España del Cid*, p. 917.

[39] Señala Menéndez Pidal que «La ciudad de Burgos, el solar de Vivar, no son nombrados ni una sola vez en toda la obra. Las noticias que el autor tiene de la tierra castellana (prescindiendo del fragmento primero) no pasan de la frontera Sur del reino... El interés principal de la narración se observa, pues, muy claramente concentrado, en la mayor parte de la obra, sobre las guerras que el Cid hace contra Alhayib de Lérida-Denia y contra Berenguer; en los tres últimos años del Cid merece atención preferente la tierra de Valencia», *La España del Cid*, p. 917.

[40] Antonio Ubieto Arteta, *El «Cantar de Mio Cid...»*, p. 176.

opone Horrent, quien sostiene que «las deducciones geográficas basadas en tales arcaísmos no son más sólidas que las cronológicas»[41].

Un aporte significativo a una posible definición de las características del autor, es el realizado por Colin Smith[42], quien acepta la observación de Menéndez Pidal de que el autor disponía de parte del archivo cidiano, puesto que en su texto menciona documentos legales. El problema que se plantea Smith es cómo pudo el autor tener acceso a tales documentos. La respuesta que nos da es que tal colección de documentos tuvo que salir de Valencia en 1102, cuando la ciudad fue abandonada por los cristianos. Supone que los documentos fueron escritos por los secretarios del Cid, los cuales estaban a cargo de sus archivos y que éstos pueden haber sido clérigos del entorno del obispo de Valencia, don Jerónimo. Este fue más tarde obispo de Salamanca, en cuya catedral se encuentran hoy dos diplomas relativos al Cid. Smith conjetura, por tanto, que la *HR* es obra de un clérigo de Salamanca de mediados del siglo XII, interesado en la figura del Cid debido a la presencia en Salamanca del obispo don Jerónimo y de los documentos relativos al héroe castellano. De acuerdo con Smith, habría otras ventajas en postular a un autor salmantino. Su residencia en esta ciudad del reino de León le habría facilitado el acceso a la *Historia Compostelana* (terminada en 1139), sobre la cual habría modelado su «exordium». Por ser leonés, por residencia o nacimiento, el autor habría podido conocer el origen leonés de Jimena. Y su tratamiento de los acontecimientos de 1072 podría mostrar también un origen leonés, mas bien que castellano o catalán. En efecto, al narrar el episodio del cerco de Zamora, el autor se limita a describir la pelea de Rodrigo con quince soldados zamoranos y apenas menciona la muerte del rey Sancho de Castilla. Smith está de acuerdo con Powell quien, en *Epic and Chronicle. The «Poema de mio Cid» and the «Crónica de veinte reyes»*, demuestra que la *HR* debe algo a fuentes literarias o legendarias, tal como la genealogía del comienzo, la pelea del Cid con quince caballeros zamoranos y algunos detalles de los acontecimientos que lo llevaron a su exilio[43]. Ambos rechazan —y con razón— la idea de Menéndez Pidal de que la *HR* es un estricto registro histórico, escrito por un testigo presencial de los acontecimientos narrados.

---

[41] Jules Horrent, *Historia y poesía en torno al «Cantar del Cid»*, Barcelona, Planeta, 1973, p. 128.

[42] Colin Smith, «The Dating and Relationship of the *Historia Roderici* and the *Carmen Campi Doctoris*», *Olifant*, 9, 1982 (1986), pp. 100-102.

[43] Brian Powell, *Epic and Chronicle. The «Poema de mio Cid» and the «Crónica de veinte reyes»*, Londres, MHRA, 1983, pp. 10-15.

Veracidad y estilo

La discusión acerca del grado de fidelidad de la *HR* a los hechos históricos comenzó, como ya hemos visto, con la publicación de la obra. Risco afirmó enfáticamente «la veracidad del Autor», pero sin ofrecer pruebas de ello. Masdeu, por su parte, puso en duda todos y cada uno de los aspectos de la obra. Será Dozy[44] el primero en ofrecernos algunos juicios equilibrados. Fundándose en su conocimiento de los historiadores árabes, sostiene que la historia latina es digna de confianza, aunque no pueden considerarse fehacientes todos los acontecimientos que en ella se narran. Según Dozy, no son los cantos populares los que se mezclan en la narración de la biografía del Cid, sino más bien las tradiciones ya menos exactas, decoloradas, confusas, incompletas, incluso falsas, que se filtran imperceptiblemente en el relato. En la *HR* el elemento poético aparece, en su opinión, muy raramente.

Amador de los Ríos no pone en duda la fidelidad histórica de la obra, a la que define como «narración tan sencilla como pobre e ingenua», que nos revela a Rodrigo según lo concebían los eruditos de la época. Opina que sin la *HR*, monumento realmente histórico, nos sería imposible apreciar las creaciones del arte castellano y conocer la historia de España de aquellos siglos[45]. Considera auténticas las cartas intercambiadas entre el Cid y el Conde de Barcelona «fehaciente testimonio del estado de la lengua castellana en el siglo XI», las cuales revelan las costumbres militares de aquella época. Y al hablar de los seis castillos donados por el rey al Cid nota que, al mencionar esta concesión, el autor señala que fue «sigillo scriptam et confirmatam», manifestando por tanto que se cumplieron todas las formalidades de la ley. Sin embargo, como veremos más adelante, son precisamente las cartas y este diploma los documentos más cuestionados en su autenticidad por la crítica reciente.

Un dato curioso en Amador de los Ríos es su creencia de que el autor pretende «dar brillo a su lenguaje y embellecer su estilo con el ornato de las rimas», asegurando que es la *HR* el libro en que mayor ostentación se hace de este ornato durante el siglo XII, no habiendo párrafo en que no abunden. Y esto pese a que unas líneas más arriba había asegurado que la narración es «tan sencilla como pobre».

Más tarde, Menéndez Pelayo examina las conclusiones de Dozy, con quien generalmente coincide, aunque cuestiona las fuentes árabes en que

---

[44] R. Dozy, *op. cit.*, pp. 78-81.

[45] José Amador de los Ríos, *Historia crítica de la literatura española*, Madrid, 1861-65, vol. II, p. 182.

basa su concepto histórico del Cid. Como Dozy, él también encuentra en la *HR* «ciertos conatos de narración artística, que no proceden de la epopeya, pero que tampoco pueden confundirse con la historia rígida y documentada»[46]. No considera fidedignas las cartas que se intercambiaron el Cid y el conde de Barcelona y las ubica dentro del género de las «epístolas y discursos imaginarios, elaborados con datos históricos y con cierta psicología elemental y ruda». Pocos años después, Menéndez Pidal vuelve a afirmar la autenticidad de las cartas, pues en su opinión «si el historiógrafo hubiese inventado la carta de Berenguer no hubiese puesto en ella insistentemente que el Cid había mofado, vituperado, injuriado al conde...».

Sostiene Menéndez Pelayo que la *HR* es favorable al héroe burgalés y que está colocada a medio camino entre las narraciones árabes —que, probablemente, el autor desconocía— y las poéticas, que habrían sido desdeñadas si es que algún rudimento de ellas existía. Sin embargo, afirma que es ésta la biografía del Campeador «más completa y verídica».

Ubieto Arteta nota primeramente que los detalles que nos brinda la *HR* sobre los acontecimientos acaecidos en vida del Cid son amplísimos y que constituye hasta el momento la fuente única para conocer la historia de las tierras que más tarde integrarían la Corona de Aragón. Pero más adelante agrega que su valor como fuente histórica ha sido exagerado y no siempre es puntual. Señala, por ejemplo, que la *HR* menciona que el Cid y Jimena tuvieron hijos e hijas, lo que según Ubieto está en contra de toda la documentación que nos ha llegado y la historiografía cidiana[47]. Opina que la parte más legendaria del relato se encuentra en las primeras páginas de esta fuente.

---

[46] Marcelino Menéndez Pelayo, *Antología de poetas líricos castellanos*, Santander, Aldus, 1944, vol. II, p. 256.

[47] El problema de la descendencia del Cid fue discutido ya por Sandoval, el primer crítico que parece haber conocido el *PMC*. Basándose en el diploma de 1101 por el cual Jimena dona a la catedral de Valencia el diezmo de todos sus bienes, afirma que el Cid tuvo hijos e hijas, *Primera parte de las fundaciones de los monasterios del glorioso padre San Benito*, Madrid, 1601, f. 41v. Menéndez Pidal considera que el diploma de 1101 es original y explica la repetida mención de «filiis atque filiabus» como «hijas e hijos (esto es, el hijo difunto y los yernos, aunque no los nombra)», *La España del Cid*, vol. II, pp. 579-580. Fletcher no menciona este diploma y de la descendencia masculina del Cid dice: «The other child of Rodrigo's marriage to Jimena who survived to adulthood was a son, Diego... This Diego is a shadowy character, his very existence attested in only one source, and that a late one, an Aragonese text of c. 1200 known as the *Liber Regum*», *The Quest for El Cid*, p. 179. En un artículo muy confuso, Marjorie Ratcliffe pretende aclarar las razones de la ausencia de Diego en el *PMC*. Vuelve a la hipótesis de que el Cid se habría casado primero con Jimena Gómez, citando en forma totalmente errónea a Sandoval, quien descartó enfáticamente la hipótesis de un primer matrimonio del Cid con Jimena Gómez en *Primera parte de las fundaciones de los monasterios del glorioso padre San Benito*, aunque vuelve a analizar esta posibilidad en *Historia de los Reyes de Castilla y de León* (Pamplona,

Powell[48], quien examina algunos aspectos legendarios de la *HR*, recuerda que ya Menéndez Pidal vio posibles influencias poéticas en las primeras secciones de la *Historia*, aunque esto no significaba para él ninguna reducción en cuanto al grado de veracidad histórica de la obra. Señala, además, aspectos de la *Historia* que, a su entender, demuestran que su autor utilizó fuentes orales y poéticas. Arguye que la preservación de genealogías es un rasgo de sociedades primitivas y que, al escribir «hec esse videtur», el autor sugiere que está utilizando una fuente incierta, posiblemente no escrita. En la descripción de la derrota de los quince zamoranos, encuentra detalles propios de un poema: «VII autem ex his erant loricati, quorum unum interfecit, duos vero vulneravit et in terram prostavit, omnesque alios robusto animo fugavit». En la misma sección se narran dos combates singulares de Rodrigo, «cum Eximino Garcez» y «cum quodam sarraceno» que, como la genealogía y la narración de los hechos que llevaron al Cid al exilio, cuenta con poca o ninguna evidencia histórica fuera de la *HR* y del *Carmen Campi Doctoris* en el caso de uno de los duelos y de la historia de Cabra. En cuanto al incidente de Cabra, hay un error relativo al reino de Sevilla y Córdoba[49] y los personajes nombrados no están documentados, con excepción de García Ordóñez. «Didacus Petriz» no parece haber sido, dice Powell, «unus ex maioribus Castelle». Nota, además, que aparecen en el texto binomios, de los cuales «tam sarracenorum quam christianorum» es el que presenta más reminiscencias del binomio poético «moros et christianos» (*PMC*). También en la incursión a tierras de Toledo, que se narra brevemente en la *HR* después del episodio de Cabra, podemos encontrar binomios («inter viros et mulieres», comparar con el *PMC*), discurso directo —un rasgo dominante de la épica— y un número improbable de cautivos (siete mil) que sugiere, según Powell, la existencia de una fuente ficcional, mientras que la mención de Gormaz le parece una interesante coincidencia con la geografía del *PMC*.

1634). Ratcliffe afirma que «No hay mención de la vida de Diego en ningún texto, con la excepción del muy fabuloso y anacronístico poema del siglo XVI escrito por Ximénez de Ayllón». ¿Se refiere, tal vez, a que no hay mención de la vida de Diego en ningún texto *literario* hasta el siglo XVI? Porque ella misma cita más adelante el *Liber Regum*, la *Primera crónica general* y la *Crónica de 1344*, los cuales nos informan de lo poco que sabemos del hijo del Cid, siendo todos anteriores al siglo XVI. Incluye también a la *Historia Roderici*, que en verdad no menciona a Diego, pero que, como el diploma de 1101, repite varias veces que el Cid tuvo hijos e hijas, «Diego, hijo del Cid, y la fecha de composición del *Cantar de Mio Cid*». *Dicenda*, 9, 1990, pp. 163-169.

[48] Brian Powell, *op. cit.*, pp. 12-13.

[49] Según la *HR*, el rey Alfonso VI envía al Cid a cobrar las parias que le pagan los reyes de Sevilla y Córdoba («ad regem Sibille et ad regem Cordube»). Pero en esa época Sevilla y Córdoba tenían un solo rey, Almutámid. Ubieto Arteta atribuye el error a que en 1144 (fecha de composición de la *HR*, según Ubieto), Sevilla estaba en poder de Abd al-Aziz y de Isa, mientras Córdoba había obtenido su independencia del poderío almorávide.

Powell confunde aquí posibles fuentes legendarias o, quizás, exageraciones de un autor que muestra gran admiración por el protagonista de su obra, con fuentes poéticas. Los binomios y el discurso directo no parecen recursos necesariamente épicos y, en realidad, los críticos han coincidido en señalar el estilo sencillo y desprovisto de todo recurso retórico de la *HR*[50].

No parece que sea la *HR* el lugar adecuado para buscar la tradición de poesía oral en la que, según Powell, el autor del *PMC* habría aprendido sus técnicas poéticas y de la cual habría tomado su historia. Es más, los ejemplos que él aporta podrían confirmar que el autor del poema se inspiró en fuentes latinas, según veremos más adelante.

La *Historia Roderici* y las crónicas

La *HR* tuvo una amplia difusión en el siglo XIII. Fue la fuente principal del «Linaje del Cid» que forma parte del *Liber Regum*. Extensos pasajes de esta historia aparecen recogidos en la *Primera crónica general* y en crónicas posteriores. Ya Menéndez Pelayo había notado que la «gesta leonesa» (se refiere a la *HR*) fue utilizada como fuente en la *Primera crónica general*. Luego, Bonilla y San Martín observó que la genealogía de Rodrigo que da el *Liber Regum* «parece inspirarse en las *Gesta*» y que los redactores de la *Primera crónica general* dan muestra de haber tenido a la vista la historia latina, enumerando a continuación los pasajes de la crónica basados en la *HR*. Menéndez Pidal afirmó que un manuscrito distinto a los conocidos de la *HR* fue utilizado como fuente en la *Primera crónica general*, la *Crónica de 1344* y la *Particular*. En su edición de 1955 de la *Primera crónica general*, menciona a la *HR* entre las fuentes medievales, y en el estudio de las «Fuentes de cada capítulo en particular» se identifican los extensos pasajes en que se la utilizó, coincidiendo con la enumeración de Bonilla y San Martín.

Powell opina que las similitudes entre el «Linaje del Cid» del *Liber Regum* y la *HR* permiten pensar en la dependencia directa del «Linaje», aunque éste siempre agrega información. Identifica, además, pasajes tomados de la

---

[50] Agreguemos a los testimonios ya mencionados el de Horrent, para quien el latín de la *HR* es simple, fluido, de una corrección aproximada, muy poco adornado de figuras de estilo. Los detalles pintorescos como «dentibus suis cepit fremere» son, según Horrent, excepcionales. Fletcher asegura que el autor y su obra son «honest, artless, unsophisticated. He was a plain man who wrote in simple Latin... His style is unadorned to the point of bleakness». Y no olvidemos la caracterización de Menéndez Pidal, que considera al autor «poco docto según el mal latín que emplea» y que cuando habla de «restos de algún canto épico breve» en las páginas iniciales de la *HR*, lo hace para justificar lo confuso de éstas y no sus rasgos poéticos.

HR y del «Linaje del Cid» en la primera parte de la *Primera crónica general* (texto de 1289), mientras que en la segunda parte (interpolación posterior en la crónica), las fuentes principales parecen haber sido Ben Alcama y un *corpus* de materiales épicos y legendarios. En la *Crónica de veinte reyes*, que considera independiente de la *Primera crónica general*, encuentra un sólo pasaje con reminiscencias de la *HR* (la pelea con los 15 zamoranos). Tanto la *Crónica de veinte reyes*, como la *Crónica de Castilla* y la *Tercera crónica general*, no descienden, en su opinión, de una «abreviación perdida» ni de un «borrador» de la *Estoria de España*, según aseguraba Menéndez Pidal en sus primeros estudios. Esto plantea la necesidad de rastrear las huellas de la *HR* en cada una de estas crónicas.

La *Historia Roderici* y el *Carmen Campi Doctoris*

Desentrañar las características de la relación de estos dos textos no es tarea sencilla. La fecha de composición de ambos es muy discutida. Las conjeturas abundan pero faltan pruebas.

Bonilla y San Martín fue el primero en relacionar las dos obras. De las dos hipótesis que sugirió, que ambos autores usaron las mismas fuentes o que el autor del poema siguió a la *HR*, parece favorecer esta última, pues encuentra en el *Carmen Campi Doctoris* vocablos que parecen tomados de la *HR*, lo que indica que probablemente de ésta proceden todos los incidentes recordados en el *Carmen*.

Menéndez Pidal, que fecha el *Carmen* hacia el año 1090, no cree que haya relación alguna entre los dos textos. Ni siquiera acepta la posibilidad de que se hayan servido de una fuente común. Señala que los puntos de vista del poema y de la historia son diversos y que el *Carmen* altera la cronología y algunos detalles de la *HR*. Consecuente con sus teorías, termina afirmando que «la única fuente común que tuvieron fue la realidad misma de los hechos narrados».

En su edición del *Carmen Campi Doctoris*, Wright[51] demuestra que, sin lugar a dudas, los dos textos están relacionados, señalando las coincidencias lingüísticas de ambos. Pero al postular una fecha temprana para la composición del *Carmen* (1082-1083), supone que el autor de la *HR* es el que utilizó el poema como una de sus fuentes. Sin embargo, sus argumentos para fechar el *Carmen* no son concluyentes. Sostiene que si la batalla de Almenar es el climax del poema (lo cual no es seguro, pues el texto está

---

[51] Roger Wright, «The First Poem on the Cid - the *Carmen Campi Doctoris*», *Papers of the Liverpool Latin Seminar*, 2, 1979, pp. 213-248.

incompleto), ésta es una razón para fecharlo tempranamente, pues justificaría la exclusión de los importantísimos acontecimientos posteriores relacionados con el Cid. Además, al comentar el primer combate de Rodrigo mencionado en el *Carmen* («hoc fuit primum singulare bellum/ cum adolescens devicit navarrum»), Wright nota que «singulare» debe entenderse aquí como «notable» y no como «inidividual», pues el combate singular no era un método usual para resolver contiendas en esa época. Como ya mencionáramos antes, Pavlovic y Walker han señalado que el «riepto» entre nobles fue establecido por Alfonso VII hacia 1138, con la intención de terminar con los actos de venganza personal[52]. Por tanto, para explicar este combate «singulare», Wright conjetura que posiblemente el navarro es presentado en el *Carmen* como individualización de una batalla, así como la batalla de Cabra es identificada en la derrota de García Ordóñez y la batalla de Almenar en la derrota del Conde de Barcelona. En su argumentación Wright no advierte que las circunstancias que rodean a estas dos batallas son muy diferentes a las del «combate singular», pues describen claramente conflictos bélicos, no personales. En consecuencia, la presencia del «riepto» podría ser argumento válido para retrasar la fecha del *Carmen*.

En un excelente artículo, C. Smith[53] analiza cada uno de los argumentos utilizados para fechar tempranamente el *Carmen* y vuelve a la hipótesis de Bonilla y San Martín al sostener que la *HR* habría servido como fuente al poema. Punto central en su argumentación para retrasar la fecha del *Carmen Campi Doctoris* es la interpretación del verso 31 «regias opes pede calcaturus», traducido por Wright «would... trample the power of kings», que ciertamente sugiere «victorias sobre reyes» de las que no se habla en la parte conservada del poema.

Pero hay además otros versos que sugieren acciones no desarrolladas en las estrofas que nos quedan del *Carmen*, por ejemplo: «hinc cepit ipse mauros debellare,/ yspaniarum patrias vastare,/ urbes delere». Por tanto, parece válida la conclusión de C. Smith de que el climax del poema no puede ser la batalla de Almenar, sino probablemente la toma de Valencia y la victoria sobre los ejércitos de Yúçef, emperador de los almorávides, hazañas verdaderamente dignas de ser comparadas con la guerra de Troya.

C. Smith analiza con cuidado, además, el contenido del poema a fin de demostrar que prácticamente toda la información contenida en éste proviene

---

[52] María Eugenia Lacarra también menciona que «el origen institucional del 'riepto', según Manuel de Colmeiro, data de los decretos del *Ordenamiento de Nájera*, promulgado por Alfonso VII en 1138", *El «Poema de Mio Cid»: realidad histórica e ideología*, Madrid, Porrúa Turanzas, 1980, p. 77.

[53] Colin Smith, *op. cit.*, pp. 99-112.

UN CASO DE ENAJENACION DE RENTAS REALES (EL PRECEPTO DEL ORDENAMIENTO DE NAJERA)

MONICA VARGAS PRADA
(Universidad de Buenos Aires)

Aproximarse al régimen fiscal castellano del siglo XIV no es tarea fácil. Lleno de contradicciones, de vericuetos, éste se presenta complejo. Exenciones y privilegios van junto a otra característica de la hacienda regia como es la enajenación de las rentas reales en manos de particulares o entidades privadas.

No hay leyes universales; ninguna de ellas por más específica que se presente tiene una aplicación general en el dominio fiscal.

Ante tal heterogeneidad, és lógico que este enmarañado problema fiscal no esté exento de una multiplicidad de relaciones de connotación coyuntural o estructural.

Pero debemos advertir que no es nuestro propósito analizar la totalidad de la fiscalidad regia inmersa en la compleja crisis del siglo XIV castellano —donde pestes, hambrunas, guerras civiles o contra el moro, enfrentamientos entre facciones nobiliarias, largas minoridades y otros tantos aspectos configuran el encuadre en que se desenvuelve este problema— ni tampoco realizar un análisis de los ingresos ordinarios y extraordinarios del fisco regio[1].

En este sentido, el objetivo del presente trabajo es, en cierto modo, considerar *sólo uno* de los ejemplos de enajenación de rentas en perjuicio del fisco real, a través del traspaso de tierras reales —realengos— a manos eclesiásticas —abadengos— o de señores laicos —solariegos—.

Este tema aparece en varios documentos que se extienden desde mediados del siglo XIII a mediados del XIV. Constantes serán las quejas de los procu-

---

[1] Esta tarea ha sido realizada por el Profesor Miguel Angel Ladero Quesada en su reciente publicación *Fiscalidad y poder real en Castilla (1252-1369)*, Madrid, Universidad Complutense, 1993, que se suma a su clásica obra, *La Hacienda real de Castilla en el siglo XV*, La Laguna, 1973.

radores de las ciudades al advertir al monarca sobre esta situación. La génesis de este problema, a nuestro criterio, se encuentra en un precepto del Ordenamiento de Nájera del siglo XII, que prohibía el traspaso de tierras realengas a otro señorío sin expresa voluntad regia.

Es necesario advertir que la bibliografía específica sobre las cortes de Nájera y, en líneas generales, sobre toda la fiscalidad de los siglos XIII y XIV es escasa[2]. Respecto a este último, tema destacamos la obra de Miguel Angel Ladero Quesada de reciente aparición en la que se aboca al período mencionado.

Introducción

Ante todo, debemos delimitar el carácter del presente trabajo. Las fuentes consultadas para la investigación del tema son de corte netamente jurídico. El análisis más detallado se centró en el tomo I de los *Cuadernos de Cortes de los Antiguos Reinos de León y Castilla* y en el *Ordenamiento de Alcalá* (1348). También fueron consultados el *Fuero Viejo de Castilla* (promulgado bajo Pedro I en 1356), la colección documental de Alfonso XI, la documentación del mismo rey conservada en el Archivo de la Catedral de Sevilla así como algunos pasajes de las *Crónicas de los Reyes de Castilla*.

Somos conscientes de la limitación documental a que accedimos; quizás debimos interiorizarnos en mayor medida en las colecciones diplomáticas y en la documentación eclesiástica[3]. A pesar de ello, creemos haber llegado a cumplir nuestro objetivo para las presentes páginas. El mismo se nos presenta en un doble aspecto, teórico y práctico:

1) Existencia de una legislación concreta sobre la prohibición de traspasar el realengo a otro señorío. Preocupación por hacer cumplir estas disposiciones y conciencia de los monarcas de la situación de la hacienda regia. Intentos por lograr una constante percepción impositiva;
2) Actitud real frente a exenciones, privilegios y fuga de rentas. Quejas y demandas en las Cortes. Medidas a llevar a cabo.

Concretamente, cotejararemos lo legislado y lo que sucedía en la práctica, para verificar si se respetaba o no la tradición jurídica y quienes tenían intención e intereses para hacerlo.

---

[2] Remitimos a las ya citadas obras de M. A. Ladero Quesada.

[3] Véase J. M. Nieto Soria, *Las relaciones Monarquía-Episcopado castellano como sistema de poder, 1252-1312*, Madrid, 1983.

Acerca de las Cortes de Nájera

Tal como dijimos, nuestro punto de partida es el *Ordenamiento de Nájera*. En la actualidad, ya no caben dudas sobre su autenticidad y su fecha. Al respecto, recordamos los trabajos de Claudio Sánchez-Albornoz[4], en los que polemiza con Galo Sánchez sobre este Ordenamiento. Trazando una génesis jurídica, Sánchez-Albornoz concluye que se trata de un documento genuino y no de una falsificación. Dicho Ordenamiento fue fuente de inspiración del *Ordenamiento de Alcalá* y del *Fuero Viejo* y su fecha de promulgación sería hacia 1185, en unas cortes reunidas en Nájera por Alfonso VIII.

En tal Ordenamiento hay un precepto que reclama nuestra atención y que nos ha llegado a través de documentos posteriores. En el mismo se lee: «Que ningund eredamiento del Rey, que non corra a los Fijosdalgo, nin a Monesterio ninguno, nin lo dellos al Rey...»[5] salvo que mediase expresa voluntad regia. El precepto aparecerá en la documentación posterior, se haga o no alusión a esta disposición del Ordenamiento. Nuestro propósito es avanzar desde la fecha de estas cortes —fines del siglo XII— hasta la primera mitad del siglo XIV para comprobar su vigencia. La tarea de Sánchez-Albornoz fue la inversa, es decir, determinar la fecha de dicho Ordenamiento. En tal sentido, son ilustrativos las palabras de Agustín Altisent: «[Sánchez-Albornoz] señaló cómo el *Libro de los Fueros de Castilla* y el *Fuero Viejo asistemático*, ambos de mediados del siglo XIII, aludían a unas Cortes najerenses en las que se adoptaron ciertas disposiciones prohibiendo el tránsito de tierras de realengo a abadengo o solariego y viceversa; y con ello demostró que antes de 1250 se conservaba viva la noticia de que en las Cortes de Nájera se habían adoptado algunos preceptos que integraron el Ordenamiento a que dieron nombre»[6].

En 1962, Sánchez-Albornoz rescata un documento que había publicado hacia 1927, en el que se lee que «en 1218, tres magnates hicieron una pesquisa de *omnibus hereditatibus que intraverat don Tello in Thamayo et in Sant* [...] *post mortem regis Aldefonsi* [y hallaron que,] *antequam fuisset Curia facta in Nagera*, el abad de Oña y sus *collacii* poseían diversas tierras en Tamayo y en Sant, pero que dos *solares* los había adquirido San Salvador *post curiam factam in Nagera*. En consecuencia don Tello, que había inva-

---

[4] Claudio Sánchez-Albornoz, «Dudas sobre el Ordenamiento de Nájera», *Investigaciones y documentos sobre las instituciones hispanas*, Santiago de Chile, 1970, pp. 514-530.

[5] *Fuero Viejo de Castilla*, Tit. I, p. 257.

[6] Agustín Altisent, «Otra referencia a las Cortes de Nájera», *Anuario de Estudios Medievales*, 5, 1968, pp. 473-478.

dido injustamente una parte de las tierras del monasterio (las que éste poseía antes de la *curia*), indemnizó al abad con un caballo»[7].

Altisent añade otro testimonio de 1217[8] que confirma que, a principios del siglo XIII, se tenía por vigente un precepto sobre transmisión de tierras a los monasterios, que se atribuía a las Cortes de Nájera. Y concluye diciendo que: «... de 1216 por nuestro documento a 1218 por el de Oña, la noticia de las Cortes de Nájera está muy presente en los espíritus, su peso se considera indudable y la adquisición de tierras por parte de algunos monasterios, en contra del precepto najerense, es una cuestión candente ante la cual reaccionan algunos laicos con ocupaciones a las que sigue un procedimiento comprobatorio idéntico: la pesquisa»[9].

Sobre la suerte corrida por el ordenamiento de Nájera

Uno de nuestros problemas es averigüar qué sucedió con el texto del Ordenamiento, por qué no se conservó. Sánchez-Albornoz, en su trabajo *Dudas sobre el Ordenamiento de Nájera* nos habla de la existencia de un ejemplar latino que estuvo en la Biblioteca de Isabel la Católica[10].

Si pensamos que el documento desapareció pero, con posterioridad —en otras fuentes—, se hace referencia a dichas Cortes y al precepto que nos

---

[7] *Ibid.*, p. 473.

[8] *Ibid.*, pp .473-474. El documento se encuentra en el Archivo Histórico Nacional y pertenece a una colección de pergaminos del monasterio de San Andrés de Valbeni. En 1217 —durante el reinado de Enrique I—, Gassia Martin de Fonte Taia y su esposa María Petri vendieron y concedieron al abad Juan de San Andrés y a su comunidad «totam illam hereditatem quam comparastis et cambiastis et de mortorum habuistis post de la corte de Nagera in Fonte Taia et in Uale Calada, totamistam hereditatem quam nos nobis intramus et per pesquisa de boni hominibus uos perdistis et nos ganamus, eo quod post de la corte de Nagera comparastis et cambiastis et de mortuorum habuistis». Esta heredad, de la cual Gassia y su esposa dicen «intramus et tenuimus anno et dia et habuimus in potestate nostra usque nunc, et dedimus ad laborandum», los otorgantes la venden y conceden a San Andrés por una mula. De la renta y concesión se exceptúa la quinta parte de las tierras, porcentaje que los otorgantes ceden al monasterio en pos de sus almas y a cambio de ser «soci et porcionarii de omnibus faciendis in monasterio Sancti Andree».

[9] *Ibid.*, pp. 474-475. En el título IV del *Fuero Viejo de Castilla* se explicitan los casos en que el rey debe ordenar una pesquisa: «Estas son las cosas del fuero de Castiella, porque deve el Rey mandar facer pesquisa: auiendo querellosos de quebrantamiento de Igresia, o de quebrantamiento de camino, o de muerte de ome, sobre saluo, o por quebrantamiento de Palacio, o si alguna Villa de realengo demanda algund termino, que dis que es suo el termino, e non de aquella viella del Rey; si sobre tales demandas como estas vienen querellando los vasallos del Rey, o los de algund Fijodalgo, ó algund Abadengo deve ser fecha pesquisa; o por conducho tomado en la behetría, si non lo pagaren a nueve dias, ansi como el fuero manda...», p. 279.

[10] Sánchez-Albornoz,*op. cit.*, p. 527.

ocupa, debemos aventurar algunas hipótesis. El texto pudo no conservarse ya que:

1) cae en desuso, se deroga (Prólogo del *Ordenamiento de Alcalá*)[11];
2) no comporta beneficios ni para los señores ni para la Iglesia;
3) sus disposiciones se diluyen, se filtran y contaminan la legislación posterior (ej: Ord. de Alcalá, Fuero Viejo, etc.).

¿Qué relación existe entre la disposición que prohibe el traspaso de tierras con la Hacienda Real? Creemos que la respuesta es sencilla y tiene una doble vertiente íntimamente ligada.

Como es bien sabido, con el traspaso de tierras se fugan las rentas de las mismas y los derechos reales. Si estas tierras son de realengo, con su traspaso el rey deja de percibir las rentas, que pasan a enriquecer las arcas de los señores laicos o eclasiásticos. Por otro lado, se produce el acaparamiento territorial de particulares en desmedro del reino, que sufrirá este despojamiento a lo largo de los años y el natural peligro que esto conlleva: la pugna entre la nobleza y el monarca[12].

Estamos en presencia de una relación directamente proporcional: a menor cantidad de tierras realengas, menor cantidad de pecheros, lo que acarrea un mayor peso fiscal y crisis en las rentas reales.

Los apremios fiscales fueron una constante en el período mencionado. Los monarcas acudieron a cualquier medio para sanear la situación —incluso dejando de lado los intereses de los habitantes de su tierra, que sufrían sus consecuencias y que se quejaban por ello— con tal de resolver los problemas más urgentes.

---

[11] «De las cosas, que el rey don Alfonso en las cortes de Alcalá tiro, e declaro, e mando guardar del Ordenamiento que el Emperador don Alfonso fico en las cortes de Najera». Comienza el Prólogo: «Porque fallamos que el Emperador don Alfonso en las cortes que fico en Najera, establescio muchos Ordenamientos a pro comunal de los Perlados, e Ricos omes, e Fijosdalgo, e de todos los de la tierra; e Nos viemos el dicho Ordenamiento, mandamos tirar ende algunas cosas en las que en dicho Ordenamiento se contienen, porque fallamos que eran buenas, e probechosas, e a pro comunal de todos los sobredichos, e sennaladamente a onrra, e guarda de los nuestros Fijosdalgo, las quales con acuerdo de nuestras Cortes, e con conseio de los Fijosdalgo mandamos se guardasen de aquí adelante, que son estasbque siguen», Tít. XXXII, p. 470.

[12] *Crónicas de los Reyes de Castilla*, tomo , pp. 180-181. Debemos señalar que José Manuel Nieto Soria no menciona las tan mentadas cortes de Nájera en su artículo «Abadengo episcopal y realengo en tiempos de Alfonso XI de Castilla», *En la España medieval*, IV, 1984, pp. 709-736. En cambio, quien las trae a colación es la Dra. Hilda Grassotti en su artículo «Un singular negocio de doña Leonor de Guzmán», *Cuadernos de Historia de España*, LXX, 1988, pp. 61-88, que luego profundizaría el tema en su trabajo «El recuerdo de las cortes de Nájera», editado en el mismo número de esta revista, pp. 255-272.

Una vez aclaradas estas cuestiones, veamos qué alcance tuvo la citada disposición najerense, hasta cuándo se tiene memoria de ella, se recuerda y se respeta el Ordenamiento en que se incluye, ya sea en forma explícita —nombrándolo directamente en las Cortes— o tácita —haciendo alusión a la prohibición del traspaso de tierras—. En pocas palabras, analizaremos la vigencia del precepto jurídico.

La idea de prohibición de traspaso de tierras es una disposición antigua que ya encontramos en tiempos de Alfonso VI. Este, «... a consecuencia de un litigio de su hermana Urraca con el obispo de León, resolvió en 1089 que no debían pasar *hereditates de regalengo ad infantaticum, nec ad Sanctum Pelagium, nec ad episcopatus uel ad alium sanctuarium nec ad benefactoriam de ulla potestate*»[13].

Pese a esto, los reyes seguían entregando tierras, concedían beneficios y exenciones a sus favoritos, por lo que siempre hubo excepciones a la regla. Es lógico pensar que, para compensar a sus súbditos, les entregasen territorios en función de sus posibilidades —es decir, a medida que avanzaba la reconquista—, dada la falta de metálico.

Ahora bien, cuando aparece una disposición tan tajante como la del Ordenamiento de Nájera, se supone que se respetaba tal legislación. Nosotros, como dijimos, queremos cotejar la relación entre lo que debía cumplirse y lo que sucedía en la práctica.

Si nos atenemos a la documentación en que se da noticia explícita sobre las disposiciones de Nájera, contamos con dos ejemplos encontrados en los cuadernos de Cortes bajo el reinado de Fernando IV y otros dos bajo el de Pedro I. Uno puede ser el siguiente pasaje de las Cortes de Valladolid de 1299:

> «Otrosi tenemos por bien que non pase lo rrengalengo al abadengo, e lo que passó de las cortes de Haro aca de rrengalengo al abadengo que sea todo entrado, e lo que fue ordenado en las cortes de Nagera en esta rrazon que sea guardado»[14].

Se afirma así el propósito de respetar, a partir de ese momento, lo decretado en Nájera.

El segundo ejemplo es una petición incluida en las cortes de Valladolid de 1307:

> «Otrossi alo que me pidieron merced que el rregalengo delos mios rregnos que non tenga por bien que passe al abadengo. Et delo que es

---

[13] Julio González, «Sobre las fechas de las Cortes de Nájera», *Cuadernos de Historia de España*, LXI-LXII, 1968, p. 358.

[14] Cortes de Valladolid 1299, p. 141.

passado delas cortes de Nagera e de Benavente aca quelo tomen para mí. Aesto digo que por rrazon quelos prelados dizen que algunos dellos an derecho por privillegios del Rey don Sancho mio padre e delos otros rreyes, quelo puedan auer; et demas que todos los prelados en quien tanne este ffecho non eran aqui, et me pidieron queles diesse plazo aque vengan mostrar el derecho que por ssi an en esta rrazon, yo diles plazo aquelo vengan mostrar fasta el Sant Martin primero que viene, et yo entonce veer lo he e librar lo he commo fuere derecho»[15].

En la misma Valladolid se reunieron las Cortes en 1351 ante la presencia del rey don Pedro I. En ellas, se hicieron dos menciones a lo dispuesto en Nájera: una en el Ordenamiento de Fijosdalgo[16]; en la otra se pide al monarca:

> «... por merced que tenga por bien quelas sus heredades que son solariegas o behetrias e condados e ynfanzonadgos e cotos en que fue de siempre guardado fasta aqui, que non pasó a regalengo nin a abbadengo segund el hordenamiento delas Cortes de Najera, que esto que sea asi guardado en lo pasado e de aqui adelante»[17].

Estos son los únicos ejemplos encontrados en los cuadernos de *Cortes* sobre la vigencia del Ordenamiento de Nájera, cuya disposición el monarca quiere hacer cumplir. Pero también en dichas peticiones aparece una referencia a las cortes de Haro —donde se dio el Ordenamiento de Villabona— y a Sancho IV. Surge de todo esto que ya había habido una violación al precepto en cuestión y que, casi como último recurso, los monarcas pretenden reflotar la disposición para revertir la situación.

Insistimos en que constantemente aparece la teoría y la práctica; la legislación, por un lado, y la realidad palpable, por otro.

Si bien el rey podía ponerse firme y actuar duramente en estos casos a través de confiscaciones, pérdida de privilegios u otras medidas, no debemos olvidar que el monarca no gobierna solo, sino que lo rodea un grupo poderoso e influyente como el clero y la nobleza quienes lo presionan constantemente. En tal sentido, baste el ejemplo de la confirmación de los

---

[15] Cortes de Valladolid 1307, p. 193.

[16] «A lo que me pidieron por merced, porque algunos fijosdalgo que no son naturales, dizen que conpraron e conpran o conpraran de aqui adelante heredades en las sus behetrias, en guisa queles non finca y cosa alguna e que pierden los sus derechos que deuen y auer; que tenga por bien e mande que en esto que asi conpraren fijosdalgo en las behetrias de que non fueren naturales, que ayan en ello el derecho que deuen auer, como dizen quelo ovieron sienpre desde las Cortes de Nagera acá», pp. 133-134.

[17] Cortes de Valladolid 1351, p. 140.

derechos y privilegios de los diferentes grupos que cada monarca debía realizar al acceder al trono.

Es fácil advertir toda esta problemática en las quejas y peticiones de los procuradores de los concejos en las cortes, ya que eran los pecheros quienes llevaban el peso de toda esta situación.

A pesar de que no sea nuestro propósito analizar cuestiones intestinas, no podemos dejar de tener en cuenta cuál era la realidad de este siglo XIV español donde la guerra contra el moro o los conflictos entre poderosos, el pago de soldadas, el favorecimiento a algunos súbditos, las minoridades y otros tantos factores influían en la Hacienda Real. Merecen también mencionarse la devaluación de la moneda y el consiguiente proceso de inflación, así como la disminución de la población (pestes, hambrunas, problemas climáticos) con la lógica falta de pecheros[18].

Por ello, algunos reyes parecen actuar decotómicamente, ya que cambian su actitud de manera abrupta y echan por tierra todo lo dispuesto con anterioridad en virtud de una situación netamente coyuntural. Ejemplo típico de esto último es Sancho IV durante cuyo reinado las facciones entre señores irían creciendo y presionando al monarca.

En las cortes de Palencia de 1286 se prohibe que ricos hombres, ricas dueñas o infanzones compren o tengan en el realengo heredades foreras o pecheras[19]. Pero ya en la primera petición primera de las mismas hay un llamado de atención donde se ve claramente el perjuicio fiscal que se produce en detrimento del reino:

> «... que aquellas cosas que yo dy dela mi tierra que pertenecen al rregno, tan bien a Ordenes como a ffijos dalgos e a otros onbres quales quier, seyendo yo inffante, e depues que regne ffasta agora que punne quanto yo podier delas tornar a mi, e quelas rrazon la mi justicia e las mis rrentas, e se tornaua en grand danno dela tierra»[20].

En estas mismas cortes se nos da cuenta de que se está realizando una pesquisa en tierras de realengo, abadengo y behetría por orden del rey. Aquí también se refleja la preocupación fiscal cuando dice: «... quelo que ffue enagenado delos terminos delas mis villas sea a ellos tornado porque me puedan mexor dar los mios pechos...»[21].

No parece preocuparse en demasía don Sancho ante esta situación

---

[18] Ver Julio Valdeón Baruque, «Reflexiones sobre la crisis bajomedieval en Castilla», *En la España Medieval*, IV, 1984, pp. 1.084-1.160.

[19] Cortes de Palencia 1286, pet. 2, p. 95.

[20] *Ibid.*, pet. 1, p. 95.

[21] *Ibid.*, pet. 11, p. 98.

porque en 1288, en ocasión de la reunión de las Cortes de Haro, se suspende la pesquisa y las cosas quedan como están, hubiera o no abusos, traspaso de tierras o quejas. Nunca con tanta claridad se pasó por alto la violación del precepto de Nájera como en estas Cortes de Haro. En las mismas se prometió dar anualmente un servicio por diez años[22], por lo tanto ante este excepcional pedido hubieron de olvidarse ciertas obligaciones y demandas[23]. Sancho IV benévolamente perdonó los quebrantamientos del Ordenamiento de Nájera. Lo dicen muy claramente las peticiones 1 y 2 de dichas cortes[24]. De tal manera se reconocieron como abadengos aquellos bienes que, procediendo del realengo, hubieran pasado a manos eclesiásticas. El rey ratificó esto en las cortes de Valladolid de 1293, aceptando un *status quo*[25].

Esto nos habla de la conducta de Sancho el Bravo con respecto a nuestro tema. Con anterioridad nos referimos a su hijo y sucesor, Fernando IV, cuyo reinado conociera un período de regencia a cargo de su tío, don Enrique. Durante la minoridad del rey se impuso el predominio de la nobleza. La reina madre, María de Molina, en las cortes de 1295 encomendó al rey niño a la fidelidad de los procuradores de las ciudades. Las intrigas nobiliarias se acrecentaron apoyando ya a uno ya a otro bando, con los consiguientes beneficios y provechos del bando fiel al monarca.

Pero recién con el gobierno personal de Fernando IV encontramos nuevamente dos referencias al precepto de Nájera, una en 1299 y otra en 1307[26]. Durante su reinado el problema parece haber crecido y alcanzado mayor envergadura, según las constantes referencias en los cuadernos de Cortes. Por ejemplo, en las de Valladolid de 1295 se prohibió entregar villa realenga a ricos hombres o infante[27], en las de Cuéllar de 1297 se ordenó que las tierras realengas compradas por clérigos pecharan al igual que sus vecinos[28]. De la misma manera, en las de Burgos de 1301 se estableció «quelas heredades rrealengas e pecheras que non passen al abadengo, nin lo compren los ffijos dalgo nin clerigos nin caualleros nin ospitales nin comunes, et lo passado desde el ordenamiento de Haro aca, que pechen por ello aquellos quelo compraron, o en cualquier otra manera quelo ganaron; et que daqui adelante non lo puedan auer por compra nin por donadio, sinon quelo pierdan. Et quelo entren los alcaldes e la justicia del logar para uir,

---

[22] Cortes de Haro 1288, pp. 99-100.

[23] *Ibid*., pet. 3, 4, 6, 7, 8, 9, 13, pp. 101-103.

[24] *Ibid*., pet 1 y 2, p. 101.

[25] Cortes de Valladolid 1293, p. 113.

[26] Ver notas nº 13 y 14.

[27] Cortes de Valladolid 1295, p. 132.

[28] Cortes de Cuéllar 1297, p. 135.

so pena de los cuerpos e delo que an; et el heredamiento que finque pechero»[29].

En este caso se marca una diferencia con el Ordenamiento de Haro, ya que se establece un castigo con amenaza explícita: «Et quelo entren los alcaldes e lo justicie del logar para mi, so pena...»[30]. También hay voluntad de castigo y escarmiento ante las denuncias de abusos de caballeros y de ricos hombres en perjuicio del realengo y abadengo[31].

También nos encontramos con la llamada de atención de los procuradores de las ciudades, a la que el rey responde: «Otrossi a lo que me dijeron que tome muchas aldeas... et daquia adelante que las non de...»[32]. Como vemos, se seguían entregando tierras en beneficio de unos pocos, perjudicándose así a los pecheros que sostenían pesadas cargas y también al rey, quien perdía sus pecheros[33].

El problema se sigue manifestando: en las últimas cortes que presidió Fernando IV en Valladolid en 1312, sin mencionar el precepto de Nájera pero aludiendo a su espíritu encontramos disposiciones tales como: «Otrossi a lo que me pidieron merced que non quissiese que passasse el heredamiento del rrengalengo e la bienfetria nin al ssolariego nin al albadengo, e lo que es passado que sse torne al rrengalengo. Otorgagelo e tengo por... e mandarlo he assi guardar»[34].

Poco después muere el rey y hereda su pequeño hijo, Alfonso XI, quien habría de tener un largo período de minoridad hasta 1325; los infantes don Juan y don Pedro ejercieron la tutoría. Analizaremos su reinado en dos etapas, la primera abarcará su minoridad (1312-1325) y, la segunda, su mayoría de edad (1325-1350). Veremos qué problemas se suceden en cada uno y cómo actúa el rey[35].

Ya en 1312 las crónicas dan cuenta del estado general del reino y las causas de ello: «(...) Et entonce ante todos los Concejos de la tierra afinaron la cuenta, et fallaron que non montaron más las rentas del Rey de un cuento de toda la su tierra sin la frontera, et más seiscientas vaces mil maravedis, á diez dineros el maravedí, que eran martiniegas, et portazgos, et juderías, et derechos, et calopnias, et almotarifadgos, et salinas, et ferrerías. Et la

---

[29] Cortes de Burgos 1301, p. 147.

[30] *Ibid.*, p. 147.

[31] Cortes de Valladolid 1307, pp. 187-188.

[32] *Ibid.*, pet. 14, pp. 190-191.

[33] *Ibid.*, pet. 15, p. 191. Recordemos que en aquellos tiempos comenzaba a generalizarse el sistema de encabezamiento.

[34] Cortes de Valladolid 1312, p. 217.

[35] Ver José Manuel Nieto Soria, «Abadengo episcopal...», pp. 709-736.

razon porque las rentas del Rey eran tan apeladas, era por muchos logares et villas que los Reyes avían dado por heredamiento; et otrosí por muchas guerras que avían fecho en toda la tierra á muchos logares; et otrosí por las monedas que avian abatidas muchas veces...»[36].

En 1313, en las Cortes reunidas en Palencia, presididas por la reina doña María —que moriría en 1321, abuela del rey niño— y por el Infante don Pedro se alzan las voces y las quejas de todos los sectores con sus lógicas exigencias. A partir de este momento se manifestarán más claramente en juego los intereses que existían en la relación realengo-abadengo.

Demandas

1) Concejos: piden que no se entreguen ni enajenen más villas, aldeas, ni pechos y derechos reales para no afectar el patrimonio real[37];

2) Caballeros, hombres buenos y personeros de las ciudades: solicitan que los realengos, tornados abadengos por compra o donación, volvieran a su condición anterior[38];

3) Prelados: fueron los más beneficiados en esta ocasión ya que lograron que las compras de abadengos que habían hecho los señores volvieran a su situación anterior, restituyéndoselas. Además, obtuvieron la devolución de algunas posesiones que habían pasado a pertenecer al realengo[39].

En las Cortes de Burgos de 1315 los procuradores de las ciudades vuelven a la carga con sus peticiones de que se restituya a realengo todo aquello que ha pasado a abadengo[40]. Vale la pena que citemos en forma íntegra lo que allí se ordenó:

> «E porque los otros reyes onde yo vengo, touyeron siempre por bien de guardar la onrra de las yglesias de los regnos e los sus derechos, e de fazer mucho bien e merced e onrra a los perlados e a los abbades e priores e a las yglesias e a las ordenes de los mios regnos, con conseio e con otorgamiento de los dichos mios tutores, toue por bien de los responder a las peticiones que me fizieron en esta guisa, que aquí será dicho, conuiene a saber: [...] Otrosi a lo que me pidieron que si algunos ricosomes caualleros o otros algunos tomaren o robaren algunas cosas

---

[36] *Crónicas de los Reyes de Castilla*, tomo , pp. 180-181.

[37] Cortes de Palencia 1313, pet. 9, p. 236. Sería interesante un estudio acerca de los medios por los que se «astraga la tierra», frase tan frecuentemente citada en los cuadernos de Cortes.

[38] *Ibid*., p. 246.

[39] *Ibid*., pet. 44, p. 245.

[40] Cortes de Burgos 1315, p. 291.

de los bienes de los perlados, o de los abbades, o de los priores, o de los monasterios, o de los comendadores, o de las ordenes [...] o tomaren yantares en los sos logares, que luego a querella de aquel que recibiere el daño, si fuere manifiesta la malfetría, que sea luego entregada, e si manifiesta non fuere, que sea fecha pesquisa por los pesquisidores que fueren dados para ello, e la pesquisa fecha, que sea tryda a la mi casa e sea luego librada e dada mi carta para los de los logares do algo ouiere el que fiziere la malhetria, porque sea luego entregado el querelloso...

[...] Otrosi a lo que me pidieron que los infantes e ricosomes e infancones... non fagan fortaleza en los logares, nin en las heredades nin en los terminos, de los perlados, e de las yglesias... e las que son fechas despues que el rey don Sancho, murio aca, que las fagan luego derribar [...]

Otrosi a lo que me pidieron que se non fagan pesquisas sobre religiosos nin sobre clerigos por legos, e si algunas pesquisas fueron fasta aqui que non valan e que sean rotas e sacadas de los registros.

[...] Otrosi a lo que me pidieron los perlados e abbades que estan despoiados de sus señorios e de sus logares e de sus derechos e de sus bienes e señaladamiente el Obispo de Palencia, el Obispo de Calahorra, e el Obispo de Badajoz, e el Obispo de Lugo, e el monesterio de Sant Fagunt, que sean entregados e restituidos sin alongamiento. ...Otrosi alo que me pidieron porque los fijosdalgo e caualleros de las villas compran casas e heredamientos en las aldeas que son de las eglesias cathedrales e de los perlados e de los monesterios que por esta razon se les yerman los vasallos, que lo mandase desfazer e entregar a las eglesias e a los perlados e a los monesterios e a los sus vasallos cuyo es e deue ser. E otrosi que mandase que a los perlados e a los abbades que an priuilegios de los reyes, que ninguno non les pueda y comprar sin su uoluntad delos que les sea guardado, asi como los sus priuilegios dizen...»[41].

Según Nieto Soria, «nueve meses después se revoca esta decisión, en el sentido de iniciar una pesquisa para hacer que aquello que había pasado contra derecho del realengo al abadengo fuera devuelto.

Los tutores y prelados se reúnen en Medina del Campo y Olmedo. Para poner a los tutores de su parte, los prelados le recordaron la colaboración que le habían prestado a la Corona en forma de servicios extraordinarios para sufragar sus empresas guerreras, prometiendo la entrega de una a una al monarca a cambio de no llevarse a cabo la pesquisa sobre los abadengos. Los tutores se convencieron»[42].

En este período de desgobierno que va de 1318 a 1325 se va acentuando

---

[41] E. González Crespo, *Colección documental de Alfonso XI*, Madrid, 1985, doc. 40, pp. 78-83.

[42] J. M. Nieto Soria, «Abadengo episcopal...», pp. 709-736.

el problema del abadengo y la constante demanda de los procuradores de las ciudades ante esta situación:

1318 - **Medina del Campo**: Se hace clara referencia a la fuga de pechos, que «se meten de cada dia so juresdicion de la eglesia e delas Ordenes e de otros sennorios por conpras o por donaciones e passa el rrengalengo al abandengo, e por los heredamientos e por otras demandas...»[43].

1322 - **Valladolid**: Nuevo pedido para que el realengo no pase ni por donación ni por compra al abadengo[44].

En 1325 comienza el período de mayoría de edad. Ese mismo año el rey preside en Valladolid unas Cortes donde se dieron «... dos ordenamientos, uno respondiendo a las peticiones de los procuradores de las ciudades y otro otorgado a los prelados, abades, etc. El rey otorgó que los merinos amparasen y defendiesen a los prelados y sus vasallos de los daños y robos que les hacían; mandó desembargar y entregarles los bienes ocupados por fuerza, prohibió que los ricos hombres caballeros y personas poderosas, así como los concejos tomasen a los prelados lo suyo ni lo perteneciente a sus vasallos de propia autoridad, pues abierto tenían el camino de la justicia, si alguna demanda quisieren hacer conforme a derecho; vedó levantar fortalezas en los lugares, heredades y términos de las iglesias, monasterios y órdenes, e hizo derribar las levantadas desde los tiempos de Sancho IV, reprobó las ligas o confederaciones contra los institutos religiosos y sus libertades, y declaró nulas y sin valor cualesquiera cartas que el Rey, los infantes o los ricos hombres diesen y redundasen en menoscabo de su propiedad.

No se mostró Alfonso XI menos solícito por el bien de las iglesias, monasterios y órdenes vejadas y oprimidas por los ricos hombres, caballeros y merinos que no cesaban de pedirles yantares y otros servicios sin tasa y sin dolerse de las ruinas de los pueblos. La codicia de los poderosos no tenía freno. Demandaban a los vasallos de las órdenes, iglesias y monasterios 'servicio bueno e granado, et si non ge lo dan (dijeron los prelados), luego los mandan robar e tomar quanto les fallan; et si desto querellan a los merinos, non fallan derecho nin cobro ninguno'»[45].

En estas mismas Cortes de 1325 tenemos noticia de la situación de la tierra «... po quela mi tierra es rrobada e astragada e yerma elas rrentas sson menguadas, que ssea la mi merced que tome manera e ordenamiento en la costa e en la ffazienda de la mi casa..»[46]. También sigue el reclamo del

---

[43] Cortes de Medina del Campo 1318, pp. 330-331.

[44] Cortes de Valladolid 1322, p. 361.

[45] *Ibid*., p. 252 (de la edición abreviada de los cuadernos de Cortes).

[46] Cortes de Valladolid 1325, p. 373.

traspaso de tierras y su connotación fiscal: «... que non conpren heredamientos nin casas en las mis cibdades e villas nin en sus terminos nin ssean ende vezinos, porque destos ommes poderosos atales rrecibien muchos males e muchos dannos, e yo pierdo los mis pechos e los mis derechos...»[47].

Creemos ver un proceso paralelo entre la situación de los prelados, perjudicados por la nobleza y lo que sucede al Rey con la enajenación de rentas y tierras en beneficio de la Iglesia y los señores poderosos. El rey parece siempre ceder o la situación lo llevaba a ello. Hacia 1326, en Medina del Campo, se realiza un nuevo acuerdo entre clero y monarquía. El rey es consciente del acrecentamiento del abadengo a costa del realengo y tiende a frenar este proceso, al mismo tiempo que buscaba una compensación económica:

1329 - Madrid: Hay necesidad de moneda porque se continúa guerreando con los musulmanes, «... les dijo [...] que había resuelto trabajar en servicio de Dios, haciendo guerra a los moros, para lo cual, y para armar la flota, necesitaba grandes quantías de maravedís; y por esto les rogaba que le diesen los servicios y moneda en todos sus reinos, demanda que le fue de buena vcluntad otorgada»[48]. El rey, en las mismas cortes, también prometió no pedir pecho desaforado sin previa reunión de estas asambleas como ya lo había hecho Fernando IV en Valladolid en 1307[49].

1345 - Burgos: Encontramos, después de década y media, nuevas voces que se levantan para reclamar el traspaso de tierras: «Alo que nos pidieron merced quelos perlados e seglares e monesterios e cauildos e conuentos e Ordenes e clerigos singulares e judios conpran de cada dia las heredades rregalengas ellas por conpra o por donnaciones o por otras manneras, e la tierra rresciue por esta rrazon danno e se mingua mucho los nuestros pechos e derechos, e que defendiesemos quelas non conpren ny las ayan de aqui adelante e por las que an conprado que pechen por ellas asy commo eran tenydas de pechar por ellas los legos quando las auian; e que si pleitos o demandas rrecrecieren entre los clerigos e los legos sobre rrazon de las dichas heredades, que se lebren por el fuego seglar e non por los juezes de la yglesia»[50]. Suponemos que esta ausencia de quejas por tanto tiempo tal vez se debió al régimen que implantó Alfonso XI en los concejos —corregidores de nombramiento real—, reflejo de un claro intervencionismo: «Alfonso

---

[47] *Ibid.*, p. 382.

[48] Cortes de Madrid 1329, p. 254.

[49] *Ibid.*, p. 257.

[50] Cortes de Burgos 1345, pp. 487-488.

XI atacó en sus cimientos la autonomía municipal y su primitiva organización democrática. Prohibió las reuniones populares del concejo abierto... Concentró el gobierno de villas y ciudades en un reducido grupo de caballeros y ciudadanos [...] En muchos municipios resevó para sí o para sus adelantados el nombramiento de los regidores que habían de constituir el ayuntamiento y el de las autoridades y funcionarios concejiles. Intervino en la vida municipal por medio de los oficiales reales. Y dio paso al Ordenamiento de Alcalá, sobre los fueros locales»[51].

1348 - Ordenamiento de Alcalá: En el Prólogo del Título XXXII encontramos una referencia a las Cortes de Nájera. Allí se explicita que el rey respetó y conservó algunas cosas y dejó otras de lado[52]. Ahora bien, una de las cosas que perduró fue la siguiente disposición: «Otros y ordenamos que todos los solares que sean del abbadengo ode qual quier otro sennorio que deuan infurcion e sean forciniegos, quelos bienes que delas heredades que destos atales solares salieren, que non puedan ser leuados aotro sennorio, saluo ende por casamientos dexando siempre el solar poblado, por que el sennor del solar pueda cobrar su infurcion e sus derechos los que y á»[53]. En esto se vislumbra el deseo de que no haya nuevos traspasos de tierras.

Proseguirán las quejas, ya más esporádicas, en el reinado de Pedro I[54], acuciado por otros problemas más urgentes. Y, finalmente, el precepto de Nájera desaparece con Enrique II, el de las mercedes: «Las mercedes enriqueñas, es decir, las pródigas concesiones otorgadas por Enrique II el Bastardo a los magnates que le habían ayudado en su guerra fratricida con don Pedro, continuaron aumentando el número de los señoríos y mermando el patrimonio de la corona»[55].

Luego de haber mencionado la constante preocupación de los procuradores a cortes por la violación del precepto de Nájera y su concreta visión sobre la pérdida de las rentas reales y la consecuente presión que sufrían los pecheros, podemos hacer algunas reflexiones al respecto. Una cosa es cierta y salta a la vista: las constantes quejas y denuncias en los Cuadernos de Cortes nos ilustran toda la trayectoria de la violación del precepto

---

[51] C. Sánchez-Albornoz, *España, un enigma histórico*, Barcelona, 1973, pp. 94-95.

[52] *Ordenamiento de Alcalá*, Prólogo, Tít. XXXII, p. 470.

[53] *Ibid*., p. 565.

[54] Cortes de Valladolid 1351, pp. 133-134 y 140.

[55] C. Sánchez-Albornoz, *España*..., p. 71.

najerense. Parece ser que a poco de morir Alfonso VIII ya habían comenzado los problemas y, si bien hay intención de retrotraer la situación a lo aducido en el Ordenamiento, poco o nada se logra. Es un movimiento pendular, por un lado se legisla una cosa y en la práctica resulta otra, incluso por falencia real. En tal sentido, ¿cuál fue, en realidad, la actitud del monarca frente a este problema? Debemos decir que sla posición del soberano fue bastante sorprendente pues, a veces, aparece con visos de complicidad. Nos atrevemos a aseverar que esta actitud va desde la aceptación y la tolerancia hasta el firme propósito de hacer cumplir lo dispuesto. Pero, ¿cuáles fueron los resultados? En concreto, tenemos la impresión de encontrarnos frente a una monarquía, frente a un poder real captado por los intereses de los grandes señores —laicos o eclesiásticos—, que pugnan por sus privilegios. El monarca se inclinaría, según fueran las circunstancias, ya hacia uno, ya hacia otro.

¿Cómo habría de actuar el rey para frenar este proceso de lenta sangría? El único medio que se menciona en la documentación son las pesquisas, que Sancho IV ordenó realizar y que Alfonso XI dispuso fueran suspendidas o que quedaron sin efecto por la presión de diversos intereses. Fernando IV tampoco pudo resolver nada en concreto a pesar de su intención de actuar y escarmentar a quienes violaban la disposición[56].

Como acabamos de decir, Alfonso XI, en las cortes de Burgos de 1315, dispuso anular todas las pesquisas que hubiesen sido hechas respecto de los religiosos y clérigos[57]. Esta actitud no es sorprendente en períodos de minoridadesm en las cuales se manifiestan intrigas y luchas por obtener los mayores beneficios de manos del monarca. Sin embargo, llama la atención que Alfonso XI haya adoptado disposición semejante. Fue un rey legalista, su intención de ordenar y pacificar el reino nos lo presenta como un hombre de carácter y buenas intenciones. Valdeón Baruque nos dice al respecto: «Durante el siglo XIV presenciamos un fortalecimiento progresivo de los poderes del príncipe. En la corona de Castilla este proceso se plasmó, entre otros muchos aspectos, en el estrangulamiento del posible desarrollo de un derecho de carácter territorial específicamente castellano. En su lugar se impuso con toda rotundidad el derecho de la corona, como quedó consagrado en el Ordenamiento de Alcalá de 1348. Paralelamente, fueron adquiriendo un notable desarrollo diversas instituciones de gobierno ligadas al aparato central del Estado. Todo esto se traducía en un incremento de los gastos y... en una creciente presión fiscal»[58].

---

[56] Cortes de Valladolid 1307, pp. 187-188.

[57] Cortes de Burgos 1315, p. 286.

[58] J. Valdeón Baruque, *op. cit.*, p. 1.056.

Debemos aclarar que esta presión fiscal está también relacionada con otros aspectos (descenso de la población, inflación, evasión, exenciones, privilegios, etc.).

Por ello, nos asombra la actitud dubitativa de Alfonso XI. A modo de ejemplo: en 1325 los prelados se quejan por los atropellos sufridos por parte de nobles y concejos[59]. El rey está consciente de esta situación pero a la vez, reconoce el poderío de la Iglesia. Por ello llega a un acuerdo con ella en 1326 en Medina del Campo donde halló como salida una compensación económica. De tal manera habría de recaudarse un servicio en compensación por todos los realengos que habían pasado a abadengo y serían reconocidos como abadengos todos los bienes que hasta entonces habían sido considerados como tales, evitándose así una pesquisa. El rey otorga un privilegio a los eclesiásticos y se dan por olvidadas todas las conversiones injustificadas de realengo a abadengo[60].

Ante la presión de los poderosos y la necesidad de servicios extraordinarios, el rey siempre cede y accede a lo que en realidad hubiera debido prohibir. Por tanto, pensamos que no hubo intención concreta y firme de frenar este proceso, sino de sobrellevar la situación y continuar como se pudiera. No encontramos castigos ni acciones legales.

Los procuradores de las ciudades, víctimas de las irresponsabilidades de la Corona, reconocían la gravedad de la situación y consideraban el problema en su totalidad. A veces, son muy explícitos en sus demandas y denuncias, otras se esconden detrás de palabras que nos muestran otras preocupaciones momentáneas. Pero todo converge en lo mismo: «la decisiva ayuda fiscal de las cortes a la realeza, que, conjugada con su asistencia política y militar, permitió a la corona salvar la aguda crisis porque atravesó las últimas décadas del siglo XIII y en las primeras del siglo XIV, al obligar al poder real a tolerar la intervención de las cortes en la vida poítica nacional, facilitó la conversión de la monarquía castellano-leonesa, por más de medio siglo, en una monarquía parlamentaria de perfiles democráticos [...] Y llevando su osadía al límite de lo increíble, las Cortes de Valladolid de 1295 exigieron a los regentes de Fernando IV que rindieran cuentas del empleo dado a las sumas votadas a Sancho IV; las de Carrión de 1317 examinaron las presentadas por los tutores de Alfonso XI, y las de Madrid de 1319 señalaron abusos al examinar la contabilidad del tesoro. Y algunas se atrevieron incluso a intervenir en los gastos reales y solicitaron del rey que no invirtiese más de doscientos maravedíes diariamente en misas, que no hospedase a extraños y que procurase moderar el apetito de su séquito»[61].

---

[59] Cortes de Valladolid 1325, pp. 394-398.

[60] E. Gonzalez Crespo, *op. cit.*, p. 141.

[61] C. Sánchez-Albornoz, *España...*, pp. 92-93.

Al poner en duda las verdaderas intenciones o posibilidades reales se nos presentan las consecuencias que a corto o largo plazo traería aparejada esta situación.

En el corto plazo se vislumbra la urgencia de resolver de cualquier manera y lo antes posible los problemas que se presentan. Si se votan servicios o se consigue dinero por otros cauces se acallan las voces por un tiempo, que se exaltan nuevamente al pasar la coyuntura.

En el largo plazo tenemos un doble aspecto: 1º) vaciamiento de la Hacienda Real, proceso que irá *in crescendo*, remediándose tal situación con medidas a corto plazo. Esta será una constante en las quejas que no logrará respuesta concreta; 2º) peligra la potestad real por pérdida de territorios. En un reino como el de Castilla —donde las facciones nobiliarias están a la orden del día y las presiones de estos grupos poderosos no cejan en su afán de ascenso— el peligro es constante.

Un primer intento de proceder con mano fuerte fue el de Alfonso XI a través del Ordenamiento de Alcalá pero sus

sucesores echaron por tierra su obra y habrá que esperar la llegada de Fernando e Isabel para remediar tal situación con la cristalización del Estado moderno[62].

Conclusiones

Creemos haber cumplido en parte nuestro doble objetivo de trazar cronológicamente una línea que nos revela la vigencia del precepto del Ordenamiento de Nájera referido al traspaso de tierras realengas a abadengas u otro señorío.

A) Desde la fecha del Ordenamiento —1185 aproximadamente— hasta las cortes de Valladolid de 1351 encontramos mención explícita sobre las Cortes de Nájera en:

1299 Cortes de Valladolid. Fernando IV.
1307 Cortes de Valladolid. *Idem.*
1315 Carta plomada de Alfonso XI ordenando que no se hagan entradas en los vasallos ni en los heredamientos de los monasterios de Castilla y que éstos no compren hereda-

---

[62] Muy discutido se nos presenta el calificativo «moderno». Para una mayor interiorización del tema véase Salustiano de Dios, «El Estado Moderno, ¿un cadáver historiográfico?», en Adeline Rucquoi (coord.), *Realidad e imágenes del poder. España a fines de la Edad Media*, Valladolid, 1988.

mientos en los lugares de behetría y solariego de los hijosdalgo[63].

1348 Ordenamiento de Alcalá.

1351 Cortes de Valladolid. Pedro I.

B) Hay muchas otras referencias al precepto sin citarlo explícitamente (reinados de Sancho IV, Fernando IV). Se mantiene la prohibición sin nombrar a Nájera.

Nuestro segundo objetivo era conocer el grado el respeto de dicho Ordenamiento. Comprobamos en este caso la existencia de un abismo entre lo legislado y lo llevado a cabo por la administración regia.

¿Fracasaron los reyes al intentar frenar el avance del abadengo? Creemos que sí y que los intentos que hubieron de poner coto a esta situación no tuvieron éxito. Pesquisas suspendidas, amenazas de castigo y purgas quedaron en el olvido. No hubo una firme voluntad real de revertir esta realidad, quizás un poco abrumados los soberanos por los múltiples problemas que los aquejaban.

Los únicos que comprendieron plenamente esta circunstancia fueron los procuradores de las ciudades, quienes no se cansaron de denunciar abusos y advertir al rey acerca de los peligros que se cernían sobre el reino.

Nos parece que, una vez más, debemos aclarar lo limitado de nuestra tarea. Reconocemos plenamente esta limitación y somos conscientes de que este problema se inserta en una gran estructura donde jse conjugan muchos otros factores que debemos tener en cuenta y que están mencionados a lo largo del trabajo.

Se ha enfocado un solo aspecto de esa compleja realidad. De él surgen otros temas a investigar con él relacionados.

---

[63] E. González Crespo, *op. cit.*, doc. 46, pp. 85-86.

ENTREVISTAS

Dr. Miguel Angel Ladero Quesada
Universidad Complutense de Madrid
(Madrid - España)

(Por Ariel Guiance)

Miembro numerario de la Real Academia española de la Historia, el Dr. Miguel Angel Ladero Quesada es catedrático de Historia Medieval de la Universidad Complutense de Madrid —cargo que anteriormente ocupara en las Universidades de La Laguna de Tenerife y Sevilla—. Especialista en historia de la corona de Castilla entre los siglos XIII y XV, sus principales investigaciones han versado sobre temas relativos a la fiscalidad y las finanzas regias, actividades económicas y grupos sociales, el reino musulmán de Granada, la Andalucía bajomedieval, historia de las ciudades castellanas e historia de las doctrinas e instituciones políticas. Entre sus numerosas publicaciones se destacan: *Andalucía en el siglo XV. Estudios de historia política* (1974), *Historia de Sevilla. La ciudad medieval* (1976), *Castilla en el siglo XV. Fuentes de renta y política fiscal* (1982), *Los Reyes Católicos. La corona y la unidad de España* (1989) y *Fiscalidad y poder real en Castilla (1252-1369)* (1993). En la actualidad, dirige la revista *En la España medieval*, publicación de la Universidad Complutense de Madrid.

—Para comenzar, me interesaría saber su opinión sobre el panorama actual de la historiografía española con respecto a otras corrientes historiográficas europeas. Mucho se ha hablado, en particular, de una cierta influencia de algunas «escuelas» —o autodenominadas «escuelas»— francesas sobre la producción hispana, que se ha manifestado en el cambio de orientación de esta última hacia temas tales como los mecanismos de poder, la cultura y los medios culturales, las «mentalidades», etc. ¿Considera Ud. que tal cambio se debió, efectivamente, a dicha influencia? En general, ¿cuáles son, a su juicio, las orientaciones actuales de la historiografía contemporánea?

—Posiblemente se debe hablar de influencia de autores y de temas de estudio más que de «escuelas» como tales, y casi siempre adaptadas, en la

práctica, a corrientes y cuestiones propias de la historiografía española, a veces muy antiguas o tradicionales. La influencia metodológica y temática de autores franceses es visible desde mediados de los años cincuenta, aunque hoy atraviese por un momento de cierta decadencia o, más bien, de dispersión. Es notable, sobre todo, en cuestiones de relación entre geografía humana e historia, en las relativas a historia económica y social —por ejemplo, las concepciones braudelianas sobre el primer capitalismo desde el siglo XV, o las propuestas de Pierre Vilar sobre el análisis histórico del crecimiento económico, o sobre el papel de la moneda—, en historia rural —Bonnassie— y urbana —Gautier-Dalché, Bennassar...— y, a través de algunos autores a veces más antiguos, caso de Bataillon, en historia cultural.

Desde los años finales de la década de los sesenta se acentuaron las influencias de carácter ideológico-conceptual procedentes de diversas corrientes marxistas. El resultado también ha sido diverso, así como la forma de efectuarse su recepción y uso. Tal vez, entre las más fructíferas, hay que contar las relativas a historia de las relaciones de producción en el medio rural —Kula, Bois, Brenner—, y las que se refieren a las relaciones de poder y la génesis del Estado —Anderson, Thompson—.

Pero sería inadecuado olvidar otras influencias y relaciones también muy constantes, aunque más silenciosas en general. Por ejemplo, las procedentes de la historiografía italiana —sobre todo en el ámbito de la Corona de Aragón— en lo relativo a la historia urbana, del comercio, del derecho. O a las alemanas, preponderantes en el primer tercio de nuestro siglo, en el campo de la historia de la ciudad, del derecho y de las ideas y formas políticas. O las propias del mundo anglosajón, más atentas a la historia político-fáctica, a la cultural —a través de las manifestaciones literarias sobre todo— y a la de algunas instituciones, como las Cortes.

Por otra parte, en los últimos quince años ocurre una multiplicación de lo que podríamos llamar «conexiones múltiples» con otras corrientes historiográficas europeas, a veces a través de programas de trabajo conjuntos como el que, entre 1984 y 1992, ha examinado grandes cuestiones en torno a la génesis y desarrollo del Estado entre los siglos XIII y XVIII. Posiblemente esta forma de recibir y aportar influencias sea la más fructífera en un futuro inmediato, como ya se está percibiendo, por ejemplo, en el campo de la historia religiosa y cultural en trance de gran renovación.

Pero me gustaría insistir en que todos estos procesos de influencia y renovación experimentan una especie de «ley de adaptación al marco» y se ajustan así a las tradiciones y circunstancias propias del quehacer historiográfico español. Muchos historiadores españoles sienten una irrefrenable pasión por la historia local, aunque se apresuran a declarar que no por eso son localistas, o que su intención es construir un modelo explicativo global

a partir del análisis del caso concreto, lo que no siempre es un buen procedimiento. Depende. Pocos sienten la necesidad de ampliar su campo de visión al nivel de las grandes regiones o reinos, aunque en Andalucía, por ejemplo, se ha intentado desde 1968, y soy testigo y partícipe de ello, y aunque hayan aparecido múltiples historias regionales en los últimos años, a veces un tanto apresuradas, bajo el estímulo de las circunstancias políticas autonómicas. La historia hispánica de ámbito global está algo abandonada salvo para cuestiones de gran arraigo en nuestra historiografía como son las relativas a los procesos medievales de frontera y colonización, o para las que se refieren a especialidades practicadas por escasos historiadores, a menudo bastante aislados: las creaciones y la cultura literaria, la creación y difusión del saber científico-filosófico, y de las técnicas, la historia de las artes y, por supuesto, la de los judíos en o de —según quién escriba— la España medieval.

Un terreno tradicional de la historia escrita en España es el relativo a su pasado eclesiástico en los más diversos aspectos. Me parece que hay aquí una posibilidad inmediata de practicar, utilizando las mismas fuentes y a partir de la experiencia aportada por dicha tradición, formas de nueva historia cultural-religiosa, del mismo modo que es posible aprovechar las antiguas corrientes de investigación folklórico-etnológicas, muy intensas en España, para escribir sobre cuestiones de historia sugeridas o relacionadas con los campos de interés de la antropología cultural.

Y, para concluir, los contactos con la nueva historia política, desde hace algo más de un decenio, demuestran que es posible potenciar las corrientes propias de historia política y de las instituciones, situarlas en dimensiones metodológicas e interpretativas más amplias y complejas, sin renunciar a nuestras propias tradiciones y modos de hacer en los que contrasta, desde los años cincuenta, la recuperación o reconstrucción de la historia bajomedieval —siglos XIV y XV— con el abandono grande que ha llegado a sufrir el estudio de las épocas anteriores, precisamente las más cultivadas por la historiografía política de la primera mitad del siglo.

—Pasemos ahora, si me permite, a su producción historiográfica personal. Su último libro —Fiscalidad y poder real en Castilla— *vuelve a uno de sus temas preferidos: la fiscalidad y la historia de la hacienda real castellana. Sin embargo, creo advertir en esta obra —a diferencia de trabajos anteriores, como su libro* El siglo XV en Castilla. Fuentes de renta y política fiscal, *de 1982— que Ud. se ha centrado más en la fiscalidad como mecanismo de poder de la Corona que en los aspectos «técnicos» de la propia hacienda castellana. Me gustaría saber, en primer lugar, si coincide con esta apreciación personal y, por otra parte, si cree que este tema de la fiscalidad real debe ser*

considerado desde nuevas perspectivas en función de temas actuales (como es el caso o de los citados mecanismos de poder político).

—Es cierto lo que usted señala. Comencé mis investigaciones sobre la fiscalidad real en 1964, paralelamente a otros temas de estudio, y he ido ampliando el campo de visión desde cuestiones más concretas a otras más generales y de mayor carga teórica, tanto en este campo como en el relativo al otro gran medio del poder regio, que son los recursos militares, hasta englobarlos en perspectivas de estudio de la realidad política bajomedieval en la Corona de Castilla en su conjunto a partir de mediados del siglo XIII, realidad de la que, desde mi punto de vista, la obra de los Reyes Católicos vendría a ser un punto o término de llegada en muchos aspectos.

Las posibilidades que abre una historia de la fiscalidad son múltiples. Es tanto un objeto específico de estudio como un punto de vista hacia diversos ámbitos de la realidad. Por una parte, el buen conocimiento de las técnicas fiscales es indispensable para no cometer errores de interpretación a veces muy fuertes. Por otra, se abren perspectivas hacia la historia económica, en especial mercantil y monetaria, y hacia la historia política, pues el estudio pone de manifiesto las tensiones y equilibrios entre el poder real y otros poderes. Por último, el mismo entramado de las jerarquías y relaciones sociales queda al descubierto con mucha mayor claridad, tanto en aspectos generales como en otros particulares o locales. El hecho de que la documentación de origen hacendístico suele ser la más abundante añade otro aliciente: es preciso desarrollar las técnicas de trabajo más adecuadas para extraer de ella todos los conocimientos posibles.

—De la misma manera, hay otro gran tema en su producción que entiendo que también ha sufrido un importante cambio analítico: el de las ciudades medievales. Libros como el de Yves Barel o el de Paul Hohenberg y Lynn Lees han abierto un estudio de tipo «sociológico» —entendiéndolo como sistema de relaciones sociales— de la ciudad medieval. ¿Cree Ud. que perspectivas de análisis de este tipo son aplicables a la realidad urbana castellana? Específicamente, ¿cuáles son, a su juicio, las categorías fundamentales para «definir» a la ciudad medieval castellana?

—A fines de la Edad Media, los dueños y actores del poder político son, dejando ahora aparte el elemento eclesiástico, los reyes, la gran nobleza y las aristocracias ciudadanas. La acción política se articula conjuntamente para toda la Corona de Castilla, sobre unas bases sociales y económicas comunes, aunque había peculiaridades locales y regionales de diverso tipo. Por eso no parece demasiado útil, aunque puede ser sugestivo y aportar

ideas correctas, considerar a cada ciudad como un «sistema urbano» cerrado sino como sub-sistema dentro del conjunto de la Corona igual que, con otras características, lo son los «estados» señoriales. Hay que analizar cada caso en su especificidad pero sin perder de vista el conjunto y es precisamente desde el ángulo del poder real y de sus actuaciones desde donde mejor se observa ese conjunto.

Parece que hay bastante coincidencia entre historiadores actuales a la hora de delimitar algunas dimensiones de estudio fundamentales para definir la ciudad. Por mi parte, he procurado tenerlas presentes en trabajos muy diversos desde que escribí una breve historia de la Sevilla medieval, allá por 1976. A mi entender, dicho sea sin ánimo de ser exhaustivo ni de dejar cerrada la cuestión, atañen al menos a los aspectos siguientes: el territorial, en lo referente a las relaciones ciudad/campo; el urbanístico, es decir, la plasmación topográfica de las diversas realidades urbanas; el económico-funcional, relativamente distinto para cada ciudad; el social, relativo a la estructura, a las jerarquías, solidaridades, vínculos de dependencia, tensiones, marginación, y otras formas de organizarse y manifestarse las sociedades urbanas; el político, en torno al dominio del poder, de la jurisdicción y de los recursos militares, y a su control habitual por grupos oligárquicos, en torno también a la cuestión de los bandos y de las formas menores o residuales de participación en el poder de otros grupos de la sociedad urbana; el cultural, relativo a la organización religiosa, a la creación de valores intelectuales y de usos y costumbres específicos de la sociedad urbana o de alguno de sus grupos (instrucción, régimen laboral, fiestas, empleo del tiempo libre, «edades sociales», actitud ante la enfermedad, la muerte, etc.). Por otra parte, tal vez lo más conveniente no sea fijar un catálogo conceptual de categorías cerrado y jerarquizado, sino abierto y flexible, más bien a modo de red de cuestiones interrelacionadas de manera compleja, cuya realidad se desentraña a través de cada investigación, en cada caso estudiado.

—Por último —y ya que hablamos de Castilla y de sus circunstancias históricas específicas—, creo que hay una confrontación que se impone (y que ha sufrido tantos vaivenes como la propia historiografía castellana): Castilla como entidad histórica particular en la Edad Media o Castilla como prolongación de los modelos históricos del resto de Europa. Me gustaría saber su opinión al respecto.

—En mi opinión, la Corona de Castilla fue una entidad histórica particular, dentro del ámbito hispánico, ámbito que, como tal, tenía unos rasgos comunes a todos los reinos peninsulares. Su estudio no se puede

realizar asimilándolo simplemente a modelos históricos construidos para otros ámbitos regionales europeos aunque es indispensable llevar adelante una historia comparada en la que se defina correctamente lo que es común a la historia del Occidente europeo como sistema, del que los países de la España medieval formaron parte. Esto se percibe con especial claridad cuando se ha dedicado buena parte de la actividad docente universitaria a la enseñanza de la historia medieval europea, bizantina e islámica.

Claro está que la comparación ha de ser más detallada y continua respecto a los vecinos más próximos con los que hubo relaciones muy continuas en aquellos siglos: Francia/Flandes, Inglaterra, Italia. Y también con respecto al vecino no europeo más influyente: Al Andalus, el Magreb, el Mediterráneo islámico. Vistas así las cosas pierde su sentido la cuestión sobre si «España es diferente» o no lo es, que tanto parece haber atormentado a algunos, y se hace posible equilibrar la trayectoria de nuestra historiografía teniendo en cuenta a la vez lo que es peculiar en nuestro objeto de estudio, lo que tiene en común con otros, y cómo ambos aspectos se combinan a lo largo de una historia singular.

NOTAS CRÍTICAS

A.A.V.V., **Eremitismo nel francescanesimo medievale, Atti del XVII Convegno Internazionale. Assisi, 12-13-14 ottobre 1989**, Asís, Università degli Studi di Perugia, 1991 (232 pp.).

En los últimos años, muchos temas históricos han reflorecido o se han planteado desde una nueva perspectiva por influencia de la antropología y de la sociología. Uno de ellos es el de la vida religiosa. Sin desdeñar el marco que las instituciones eclesiásticas han podido brindarle, en la actualidad se insiste especialmente en las vivencias religiosas de los laicos, en la espiritualidad como experiencia vivida en interioridad, sin olvidar el cuadro social en que se inserta y que, naturalmente, la modifica al tiempo que es modificado por ella. El eremitismo es una experiencia singular que une las dos esferas, laica y religiosa. Viejo de siglos, típico de la vocación de los primeros cristianos que desdeñaron el mundo sensorial y jerarquizado que les ofrecía el legado romano —que, a la postre, se impondría— recobró vigor repetidas veces en el transcurso de la Edad Media. Sin duda, el franciscanismo fue un movimiento que, en sus comienzos y en su consecución, sintió la fuerte apelación de la vida solitaria, por ello son particularmente interesantes las actas de este congreso celebrado en Asís en 1989 y publicadas en 1991 bajo el título comprensivo de *Eremitismo nel francescanesimo medievale.*

No podía faltar, naturalmente, el análisis —realizado por Grado Merlo— de la interrogación esencial que se propuso san Francisco, de la duda que lo asaltó acerca de su futura existencia, luego de la entrevista que sostuviera con Inocencio III: ¿alejamiento de los centros habitados o catequesis entre los hombres? En suma, ¿apostolado o desierto? Se intentó, en un principio, un movimiento pendular desierto-ciudad hasta que el equilibrio se rompió hacia los años '70 de ese siglo XIII. La orden franciscana se hizo urbanocéntrica. A pesar de ello persistirán los romitorios, cuya dimensión será práctica y simbólica. Y, sin duda, también serán lugares a los que se retiren quienes no participen plenamente de la evolución de la orden. Ese retiro tendrá, por tanto, esencial importancia en las alternativas de la comunidad que nunca dejó de experimentar un sentido de «marginalidad» respecto del mundo burgués en que le tocaba vivir. Si en el siglo XIII el franciscanismo sintió vivamente la atracción de la ciudad, en el XIV se replanteó la relación desierto-ciudad experimentando los romitorios un nuevo auge que continuó en los primeros años del siglo XV. Tal vez un eremitismo de signo diferente al de las primeras épocas cristianas y que se prolongó en la influencia que pudo ejercer en otras órdenes.

Algunas ponencias presentadas en el congreso eligieron el tema de la vida religiosa femenina. Giovanna Casagrande define en su trabajo, en primer término, los ideales eremíticos para luego plantearse de qué manera los vivieron las mujeres en ámbitos de la Italia central. Para ello, rastrea momentos anteriores al siglo XIII, deteniéndose en el IX con el examen de la *Regula solitariorum* del recluso Grimlaico, en que la vida solitaria aparece como *culmen perfectionis*. La autora analiza también la obra de Romualdo de Ravenna y de Pedro Damián y su influencia en la vida apartada en el ámbito elegido. Por supuesto, no puede dejar de mencionar a san Francisco, autor de una de las pocas reglas para eremitas —numerosas fueron, en cambio, las que ordenaron la vida reclusa—. Muchos fueron los movimientos eremíticos en la Italia central, encauzados por el IV Concilio de Letrán (1215) a la elección de una regla determinada, agustina o benedictina. Casagrande se preocupa por el vocabulario que alude a los solitarios, términos que se refieren a situaciones de apartamiento pero que no son intercambiables: eremita, anacoreta, *cellanus*, *incarceratus*, recluso... Analiza luego figuras de santas eremitas/reclusas y se detiene en la peculiar reclusión urbana a través de dos personajes: Umiliana dei Cerchi y Margherita da Cortona. Las razones que se encuentran en el origen de este movimiento de reclusión urbana pueden ser muchas, no sólo el deseo de una vida de oración y contemplación sino también problemas socio-económicos que se hacen sentir a nivel comunitario y se resuelven de tal manera a nivel personal, sin dejar de tener en cuenta el papel apotropaico de la sedes ocupadas por estas figuras.

Edith Pásztor también eligió para su exposición el tema del eremitismo femenino, en especial, el particular fenómeno de la inclusión. Para ello, analiza el *De institutione inclusarum* del cisterciense Aelred de Rielvaulx (c. 1160). La inclusión urbana fue considerada más apropiada para las mujeres que la vida «in silvis» aunque también presentó problemas ya que fue dificultoso llevarla a un orden e inscribirla dentro de normas. Pásztor estudia las características de la vida inclusa en el período que se extiende entre los siglos XII y XV, signando el primero el momento de su renovación y renacido auge: celdas cercanas a iglesias del clero secular o regular, vecinas a cementerios, relación con la ciudad, rituales de reclusión... Nos ofrece ejemplos tempranos a través de biógrafos que nos dejaron numerosas *Vidas*, autores de reglas para reclusas como la mencionada de Aelred de Rielvaux. Todas esas fuentes nos dan razón de la transformación sufrida por las mujeres que eligen la vida de inclusión, quienes hacia fines de la Edad Media se inclinaron cada vez más al logro de una experiencia similar a la pasión de Cristo.

Por su parte, Peter Herde plantea la posición de Celestino V y de Bonifacio VIII ante el eremitismo franciscano. Habla del componente eremítico en la orden y de cómo funcionó a través de la difícil historia de la misma. Además, traza los lineamientos de los personajes, San Francisco y Pietro de Morrone —futuro Celestino V— y sus diferentes modalidades de apartamiento. Circunstancia que se puso sobre el tapete cuando el eremita accedió al solio pontificio, momento en que los espirituales intentaron vanamente una institucionalización. Con Bonifacio VIII, la políti-

ca pontificia sobre el tema se transformó pero tampoco se llegó a una solución, los espirituales se aliaron con los enemigos del Papa Bonifacio y los conventuales lanzaron contra ellos nuevas acusaciones de herejía.

Josep Perarnau estudia el franciscanismo y el eremitismo en el área catalana entendida como Cataluña francesa y española, Valencia y Baleares. En la primera parte de su trabajo ofrece documentación del área elegida sobre el tema de la relación entre ambas realidades. En la segunda, se vincula lulismo con eremitismo: presenta los pasajes de las obras de Ramón Lull en que el autor reflexiona sobre eremitismo, contemplación, *intelligentia fidei* —pensamiento que influyó en la realidad eremítica del área—. Finalmente, Daniel Russo analiza la iconografía del eremitismo en Italia entre fines del siglo XIII y del XV, iconografía expresada en frescos y retablos. A partir de ello, establece la evolución del personaje del eremita que se ubica primero en la Tebaida y representa una imagen importante en la lucha anti-heterodoxa, personaje a quien se alude constantemente en los sermones de los Hermanos menores puesto que —en el pensamiento franciscano— son importantes los intercambios simbólicos y el problema de la muerte.

El santo-penitente dejará paso al santo-doctor también en relación con la lucha anti-herética y a lo que se ha llamado «la religión cívica». San Jerónimo será el personaje elegido para transmitir este mensaje. Para el autor, el auge de san Jerónimo-doctor estuvo en relación con la importancia del culto mariano. Se estableció así una comparación entre ambos personajes, ambos dan a luz el Verbo puro, se estructuró un nexo entre el santo humanista y la Virgen de la anunciación, receptores y receptáculos del mensaje divino.

A partir del siglo XV, la imaginería medieval se enriqueció con figuras femeninas del eremitismo, en particular, santa María Egipcíaca y santa María Magdalena.

Estos son los trabajos presentados alrededor de una idea-eje, las experiencias eremítica y franciscana que no siempre se mostraron coherentes. En verdad, ambas forman parte de una nueva realidad espiritual que se expresa a partir del siglo XII, espiritualidad inserta en un mundo en transformación, en el cual se abren paso valores diferentes. Un mundo que se plantea la vuelta a las fuentes primeras de la religión —la tendencia al despojamiento— que analiza el problema de la pobreza y que, por otra parte, insiste en la afirmación del comercio dinerario. Todo ello dará lugar a este macrofenómeno que fue el eremitismo que, sin duda, lleva a la comparación con movimientos tan peculiares como el del franciscanismo o la inclusión. Trabajos logrados que, además, abren perspectivas de investigación de este reflorecido y renovado tema de la historia medieval.

Nilda Guglielmi

A.A.V.V., **L'idéologie du pouvoir monarchique dans l'Antiquité. Actes du colloque de la Société des Professeurs d'Histoire Ancienne de l'Université tenu á Lyon et Vienne les 26-28 juin 1989**, París, De Boccard, 1991 (114 pp.).

A modo de única introducción, el volumen presenta una breve nota de referencia en la contraportada, donde se explicita el interés actual por la historia de las mentalidades, destacando que se han seleccionado sólo ocho del total de comunicaciones presentadas en este congreso. La intencionalidad del mismo —así como la de la obra resultante— fue la de mostrar cómo los gobernantes impusieron su autoridad en la Antigüedad y la eficacia de la propaganda desplegada a tales efectos, elementos que contribuyeron a forjar el fundamento ideológico de la monarquía antigua, desde los faraones egipcios hasta los reyes helenísticos y los emperadores romanos paganos y cristianos.

Inicia la obra Jean-Claude Goyon con un trabajo sobre «Quelques aspects méconnus de la monarchie pharaonique» (pp. 3-7). Para este autor, el problema de la concepción del poder faraónico no ha variado mayormente entre los principales investigadores, circunstancia que demuestra al comparar la primera obra escrita sobre este tema con una de las más recientes. De la misma manera, Goyon presenta la que, en su opinión, es la cuestión capital respecto a este asunto: cómo y por qué el rey egipcio conforma el único rasgo de unión de algo que es doble y múltiple por naturaleza —tema que, según el autor, aún no ha sido debidamente abordado—. Goyon no acepta el criterio de «divinidad» como respuesta a esta incógnita, pues considera que es una concepción de cuño moderno y establece en cambio que la esencia divina reside en la «función» de faraón y no en la persona *per se*; el monarca es divino en la medida en que reproduce en su accionar un acto demiúrgico, creador. Es una pena que esta comunicación sea tan breve pues el autor es un conocido especialista en el tema, el cual se presta para una mayor profundización.

En segundo término se plantea el estudio de Alexandre Tourraix sobre «Le paradoxe de la monarchie dans l'idéologie poliade au Véme siécle» (pp. 9-21). En este caso, el autor plantea el curioso lugar que ocupa la monarquía en la ideología de la *pólis* del siglo V. Esta aparece como supervivencia del pasado homérico y, al mismo tiempo, como reflejo del despotismo oriental —es decir, como algo propio y extraño a la vez—. Tourraix considera que el género trágico fue uno de los referentes más importantes que alimentaron la reflexión política de los habitantes de la *pólis*. Como ejemplo de esta última idea utiliza, entre otras, las obras más conocidas (*Edipo Rey*, *Siete contra Tebas* y *Los Persas*) estableciendo una correlación entre éstas y la evolución del pensamiento y las reformas políticas. Las tragedias se presentan así como catalizadores de la opinión pública a la vez que vehículos de la inquietud de sus autores sobre la concepción del poder. Por último, el autor se dedica a establecer la diferencia entre los términos *tirano* y *basileo* y su uso en dichas tragedias, llegando a la conclusión que éstos ofrecen más similitudes que diferencias.

Siguiendo el orden cronológico que tiene este volumen, llegamos a la monarquía helenística con la ponencia de

Sylvie Le Bohec, «L'idéologie officielle du roi de Macédonie á l'époque hellénistique» (pp. 23-38). Luego de afirmar que la característica principal de este período es la aparición de monarquías en las diferentes regiones del antiguo imperio de Alejandro, la autora señala la escasa atención que los investigadores han prestado a los reyes de Macedonia de esa época —circunstancia debida, según ella, a la rareza y dispersión de los datos que brindan las fuentes—. Aclara luego que su búsqueda, por razones de espacio, no será exhaustiva, sino que sólo se centrará en la ideología oficial del rey en la propia Macedonia y en la imagen que éste tenía a los ojos de sus súbditos y de los griegos. Para ello, Le Bohec describe, en primer lugar, los atributos externos de poder usados por el monarca: diadema, vestimenta y calzado. Así lo presentan numerosas fuentes escritas (Plutarco, Polibio Eustatio, Justino, Arriano, Diodoro, Plinio, Pausanias y Aristóteles), como así también numismáticas, iconográficas y arqueológicas —tales como las armas que portaba, halladas en las tumbas de Vergina—. Luego enumera y detalla, brevemente, otros elementos no tangibles —pero sí imprescindibles— que demostraban su poderío: titulatura, opulencia, recuerdo como guerrero victorioso, consagración de santuarios y una ascendencia prestigiosa. La autora desarrolla las cualidades propias de un basileo —beneficencia, generosidad y benevolencia— y los calificativos honoríficos y ofrendas que recibía de los beneficiados por su auxilio. A través de todo esto, cada monarca intentaba destacarse sobre los demás, inmortalizando así su recuerdo. Si bien breve, el trabajo es interesante y se presenta como una acabada síntesis de conjunto.

En la presentación siguiente, de Pierre Leveque, «Monarchie et idéologies. Le cas des Gréco-Bactriens et des Gréco-Indiens» (pp. 39-49), el autor precisa que su interés se centrará en las ciudades de los reinos establecidos en las satrapías de Bactria, Sogdiana y el Indo. Justifica su elección debido a que las formas clásicas del Estado —ciudad y confederación— llegaron a ser muy activas en el mundo helenístico, siendo la ciudad la más progresista y el resorte esencial para manejar la administración real —en vistas a obtener un necesario consenso griego-indígena—. Expone luego la cuestión central: ¿cómo los griegos pudieron dominar por tanto tiempo tales extensiones territoriales, considerando que su número era pequeño frente a la población autóctona? Destaca, ante todo, el prestigio militar de estos reyes poderosos que conquistaban territorios, dividiéndolos en satrapías al estilo persa. Pero dichos soberanos, al mismo tiempo, garantizaban la estabilidad social, con lo cual aparece el segundo elemento de interés: un gran desarrollo de las ciudades en esa época, logrado por una activa clase media (burguesía urbana) que, junto con el ejército, era el sostén esencial de estas monarquías helenísticas, que necesitaban paz y consenso. Un tercer elemento que ayudó a la dominación fue el sincretismo religioso greco-oriental. Sin embargo, en el ámbito indio, éste fue menor pues la clase burguesa, en su mayoría, era budista; esto explica el hecho de que algunos monarcas se «convirtieran» al budismo para lograr un consenso pleno. El autor plantea, por último, la simbiosis cultural que se dio en la región: mientras los griegos buscaban identificarse con las religiones locales, las dinastías orientales que dominaron más tarde

esa zona trataron de asimilarse a la cultura helénica debido a su prestigio, para así afirmar su poder. Este trabajo es verdaderamente interesante pues permite vislumbrar la interacción de dos culturas, una occidental y la otra oriental, tanto en el plano social como en el político-religioso, buscando ambas el consenso necesario para el ejercicio del poder.

El artículo de Paul-M. Martin, «Les quatre sources de l'idée monarchique sous la République romaine» (pp. 52-75) no es sólo el más extenso de todos sino también uno de los más interesantes. La primera pregunta que se hace el autor no es nueva: ¿por qué, después de casi cinco siglos (teóricos) de odio a la monarquía y al rey, la República romana terminó en un régimen monárquico? A esta cuestión, el autor responde con una serie de explicaciones ya conocidas, tales como la falta de adaptación de las estructuras del Estado romano al tamaño del Imperio, la disfunción de las instituciones hasta llegar a su parálisis total, a la anarquía del siglo I a. C., el crecimiento paralelo de ambiciones personales, etc. Estas respuestas conducen a una segunda cuestión: ¿cómo pudo llegar a ser definitiva esta *revolución* de las estructuras políticas? La hipótesis de Martin es que todas estas causas tuvieron éxito porque la sociedad romana estaba dispuesta a aceptar el nuevo régimen, es decir, había consenso social sobre ello. Pero, para que esta idea prosperara, debían darse también otras dos condiciones: primero, que tal noción tuviera cierta antigüedad, es decir, estuviera profundamente enraizada en el tejido romano a fin de que la novedad no fuera traumática y, en segundo término, no debía ser cuestionada por ningún prejuicio vinculado a la noción de reino (aceptación que sólo se podía dar en la esfer religiosa —pensemos en el título de «Augusto»—). El autor desarrolla luego —y esto es verdaderamente interesante— cuatro fuentes que prepararon el terreno ideológico: 1) la fuente troyana, Eneas asociado a Venus; 2) la de la realeza original, Rómulo asociado a Quirino y a otros reyes de la tradición romana; 3) la de orden imperial sustentada por la leyenda antigua de Alejandro el Grande y la ideología del *cosmócrator*, antiguamente asociada al Hércules romano y al carisma triunfal y 4) la fuente emanada de Fortuna, diosa protectora de la soberanía, divinizada bajo Servio Tulio. Martin identifica igualmente las primeras fases de utilización de estas fuentes: a) un uso nacional al servicio de la colectividad y b) su camino oculto, su captación disfrazada por los individuos y su mutación declarada en carisma personal. De la primera fase, el autor refiere el uso de las cuatro fuentes por parte de la República para justificar sus conquistas territoriales, dando una detallada evolución histórica del empleo de las mismas tanto en Roma como en el resto de los territorios conquistados. De la segunda, muestra la progresiva afirmación de una idea de carisma personal que, en un principio, no fue aceptada por la sociedad romana (el juicio a los Escipiones) pero que luego fue penetrando lentamente hasta permitir la aparición de Augusto. Martin basa su hipótesis en abundantes citas de escritores clásicos y concluye afirmando que la idea monárquica en Roma partió, a través de las cuatro vías mencionadas, del alma misma de la ciudad, de su «cultura» entendida en sentido etnológico, aunque no subestima la influencia, más o menos tardía, de la concepción helenística del poder.

En el trabajo de Jean-Pierre Martin, «Le pouvoir impérial romain: sa spécificité idéologique» (pp. 77-89) se busca definir el poder romano a través de las ideas y principios que justificaron su formación, acción y continuidad. Para ello, el autor analiza, en primer lugar, el uso del término «ideología» por parte de los investigadores en los últimos treinta años, para indicar que todos estos estudios desarrollan la forma y el contenido adoptados por el poder imperial romano, obviando la que —a juicio del autor— es más importante: desentrañar lo que sostiene dicho poder imperial de un extremo al otro de su historia y si existe una idea de poder más allá de emperadores particulares y de dinastías, esto es, una concepción común y unitaria del poder. Para ello, Martin establece y desarrolla tres puntos de convergencia que, a su criterio, estructuraron la ideología imperial: 1) el predominio del ejemplo de Augusto, paradigma buscado por todos los emperadores, según lo atestiguan las fuentes escritas y numismáticas —la *Res Gestae Divi Augusti* fue el libro de referencia de todos los soberanos posteriores a él—; 2) la idea, jamás abandonada, de un poder sin ruptura y sin innovación —al menos públicamente, Augusto evitó todo corte explícito con la forma de gobierno republicana; también se tuvo en cuenta el concepto de Roma Eterna, que presentaba al emperador como un elemento necesario de la continuidad de un poder eterno en una ciudad en sí misma eterna—; 3) la afirmación de un vínculo social de carácter moral, que el pueblo era libre de respetar o rechazar.

En suma, para Martin, el consenso social era el elemento necesario para que el emperador existiera y para que su poder fuera reconocido por el Senado, el pueblo y el ejército. Esta ponencia se presenta, de algún modo, como continuación de la anterior, en el sentido que busca el contenido propio y específico del poder imperial romano, sin entrar en consideraciones teóricas sobre el poder en general.

François Richard en «Un théme impérial romain: la victoire sur l'Océan» (pp. 91-104) presenta otro tema puntual: determinar qué conceptos de «mar» y «oikoumene» que tenían los romanos y qué evolución político-geográfica sufrieron ambos. Para ello, destaca primero las principales manifestaciones de tales nociones para luego buscar su lógica interna, su sentido. También presenta el tema del «océano» como el «otro mar» o «mar externo» y el poder ideológico que implicaba su dominio. Esta última noción la rastrea desde Julio César hasta el Bajo Imperio, buscando ejemplos tanto en las fuentes escritas como en la numismática y en los testimonios iconográficos. A su juicio, este tema era de carácter triunfal —ligado a la celebración de actividades militares— y no estaba asociado a un emperador determinado sino que estaba incluido dentro del dogma romano de dominación universal (que, a su vez, implicaba la creencia en el destino de Roma como garantizadora del orden cósmico). Aunque el autor sólo incluye en el trabajo un ejemplo iconográfico, cita numerosos testimonios de esta índole, demostrando la importancia de la iconografía como referente histórico.

Por último, en la presentación de Claude Lepelley, «Y eut-il au IVéme siécle une idéologie chrétienne du pouvoir impérial?» (pp. 105-114), el autor presenta al cristianismo como la religión que tenía menos posibilidades de servir de sustento ideológico al Estado imperial y al culto cívico. Para

probar esto, utiliza como ejemplos textos de Tertuliano y de San Pablo, que negaban trascendencia al Imperio y al emperador. Luego se extiende en el caso particular de Eusebio de Cesárea, en especial en sus observaciones acerca de Constantino, detallando los principales supuestos teológicos ideados por este autor para mostrar a dicho emperador como paradigma del monarca cristiano. A juicio de Lepelley, los argumentos empleados por Eusebio eran los mismos que habían sido utilizados para exaltar a los emperadores paganos, disimulados bajo un leve barniz cristiano que no alcanza a ocultarlos totalmente. En tal sentido, el autor va más allá al criticar dos conceptos fundamentales expuestos por H.-I. Marrou: la tipificación del gobierno de Constantino y sus sucesores como «christiana tempora» y la originalidad fundamental de la Antigüedad tardía con respecto al Alto Imperio. Para refutar ambas ideas, Lepelley utiliza dos argumentos: el primero, la aparición del monaquismo y de los anacoretas —sectores a los que caracteriza como ignorantes y frustrados, que despreciaban la cultura—, surgimiento que demostraría que las ciudades no eran tan cristianas como parecían; el segundo argumento se refiere a San Agustín y su obra *La Ciudad de Dios*. Según Lepelley, dicha obra recusa toda sacralización cristiana del Imperio Romano, negándole trascendencia. En función de ello, el autor concluye que el cristianismo se rehusó a servir de justificación ideológica imperial. Ahora bien, a nuestro parecer, el autor ha adoptado una visión parcial e incompleta del tema. Suponer que San Agustín recusaba la idea imperial en *La ciudad de Dios* es una formulación equívoca, pues Lepelley no explica el carácter apologético de dicha obra: la defensa de los cristianos ante la acusación de los romanos paganos de ser responsables del saqueo de Roma en 410. Tampoco se tiene en cuenta que San Agustín profundizó, en la misma obra, la idea paulina de las dos ciudades, idea que iba más allá de la simple recusación del Imperio: los cristianos eran simples peregrinos en la ciudades terrenas pues su verdadera patria era la Ciudad Eterna, la Jerusalén Celestial. Respecto de la calificación que le merece al autor el movimiento monástico y anacoreta, es bien sabido que éstos buscaban alejarse del mundo, cristiano o no, para acercarse más a Dios. Prueba de esto es que dicho movimiento monástico —así como el de los ermitaños— existió a lo largo de la historia y, en forma particular, durante toda la Edad Media, cuando las ciudades ya estaban debidamente «cristianizadas». Por último, mencionemos que Teodosio —que accedió al trono poco tiempo después que Constantino— prohibió definitivamente toda religión pagana, cerrando sus templos y declarando al cristianismo religión oficial del Estado, lo cual implicaba la existencia de un consenso general en este sentido. Recordemos que, a juicio de Lepelley, no hubo una «cristiandad constantiñiana» en todo el siglo posterior a Constantino.

En síntesis, dado que se trata de una obra que comprende una selección de autores —en la que se buscó una secuencia de carácter cronológico— el nivel de desarrollo y profundidad de la temática no es uniforme, pero presenta algunas ponencias realmente interesantes, ya sea por el tema que tratan o por la perspectiva que adoptan sus autores.

Javier M. Paysás

BAGGE, Sverre, **Society and Politics in Snorri Sturlasson's Heimskringla**, Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press, 1991 (339 pp.).

Sverre Bagge es profesor de historia en la Universidad de Bergen, en Noruega. Suponemos que el hecho de haber redactado en inglés el libro que analizaremos a continuación responde al deseo de hacerlo accesible a un público más numeroso que aquél que lo hubiese comprendido en idioma noruego. Asimismo, al haberlo publicado en los Estados Unidos, satisface el gran interés existente actualmente en ese país por los temas relacionados con el mundo nórdico, en especial el que aparece reflejado en las sagas islandesas. Este género literario, que dio sus frutos más brillantes durante el siglo XIII, abarca desde las extensas epopeyas de linajes islandeses —para muchos, la primera manifestación de la novela moderna, a mitad de camino entre la ficción y la narración de hechos históricamente comprobables, relatos fuertemente influenciados por las formas literarias cortesanas de la Europa contemporánea— hasta obras que sólo se proponían la preservación del recuerdo del pasado. Entre estas últimas, la *Heimskringla* de Snorri Sturlasson ocupa un lugar de relevancia particular. Se trata, indudablemente, de una obra maestra cuya lectura paulatinamente se está facilitando gracias a la multiplicación de traducciones, que permiten acceder a ella a un número creciente de lectores.

Quien aborda la *Heimskringla* se enfrenta con una obra radicalmente diferente de la restante historiografía occidental contemporánea. Por consiguiente, se plantean numerosos interrogantes referidos a su autor, Snorri Sturlasson: ¿cuál fue su formación intelectual?, ¿en qué fuentes se basó para componer su relato?, ¿en qué medida recibió influencias continentales?, ¿en qué marco debe inscribirse su originalidad?, ¿qué ideología defiende la obra?, ¿en qué medida pueden ser aceptados como auténticos los hechos que relata? El libro de Sverre Bagge responde a muchas de estas cuestiones y, por consiguiente, se convierte en obra de consulta casi obligada para disipar algunas dudas de los lectores de *Heimskringla*.

Bagge señala que, a partir de la separación de Noruega y Dinamarca en 1814, la *Heimskringla* de Snorri Sturlasson ocupó un lugar eminente en la cultura noruega, enmarcada entonces en un movimiento de exaltación nacional —sitial que, de hecho, conserva hasta nuestros días—. Recién durante nuestro siglo se comenzó a someter la obra a análisis críticos. Uno de los primeros y más serios fue el que realizara Halvdan Koht en 1913, quien interpretó que *Heimskringla* reflejaba la lucha de clases librada entre la monarquía y la aristocracia. Esta postura ha sido revisada reiteradamente. S. Bagge realiza su aproximación a la obra desde una óptica que intenta acercarse, en la medida de lo posible, a la perspectiva que usó Snorre Sturlasson cuando narró, en el siglo XIII, acontecimientos ocurridos a lo largo de aproximadamente cuatro siglos, desde la etapa mítica de la historia de los reyes de Noruega hasta 1184. El autor se propone analizar en qué medida la obra de Snorri fue expresión de la *mentalité collective* de su época. Este hecho permite obviar las críticas de analistas anteriores con relación a la originalidad

o no de la obra, compuesta en una época en la que no existían los derechos de autor. Bagge determina de qué manera usó Snorri el material que estuvo a su alcance. En este sentido, recuerda que Snorri menciona reiteradamente sus fuentes, en especial a los escaldos —que fueron testigos presenciales o contemporáneos de los acontecimientos narrados— y a los ancianos sabios islandeses Ari y Saemund —quienes, a su vez, registraron hechos pasados que les fueran referidos por personas que los recordaban, dejando así las primeras noticias escritas de los mismos—. Además de las fuentes que cita, Snorri empleó, sin mencionarlos, otros documentos de fácil identificación. Por todo lo apuntado, Bagge concentra su atención en la forma en que Snorri ordenó el material para dar coherencia y continuidad a los sucesos narrados. Al respecto, opina que Snorri es uno más entre los historiadores nórdicos, de los cuales sin embargo ésta separado por el empleo que hizo de las fuentes al describir el juego político que en ellas aparece, reacomodando el material de modo tal que el relato fuese explícito en lo referido a los motivos que guiaron las acciones de los protagonistas y a las estructuras sociales. Snorri rara vez recurrió a los hechos sobrenaturales y vehiculizó sus interpretaciones racionales y eminentemente seculares en los discursos y diálogos puestos en boca de los personajes. Son precisamente estos diálogos y discursos, que Bagge atribuye a la creación de Snorri, que le sirvieron para explicar los móviles y objetivos de la acción como así también la ideología por ella perseguida.

Bagge llega a la conclusión de que, aún cuando Snorri describe conflictos políticos entre el rey y diversos sectores de la población e incluso cuando manifiesta un interés especial en determinados problemas, la mayoría de las veces los presenta como diferencias entre individuos, en las que el papel del rey no difiere de los restantes poderosos involucrados. Dichos conflictos se entienden mejor en la perspectiva de sucesos en los que cada cual persigue sus propios intereses —tal como se encuentran en los relatos de disputas entre individuos y linajes incluidos en las sagas islandesas— que si se intenta interpretarlas en términos «constitucionales» o conforme a la ideología del *rex iustus*.

Con relación a este último tema, Bagge destaca en todo momento el carácter eminentemente laico de la obra de Snorri, que ha llevado a algunos analistas a compararla con las descripciones de hechos políticos del Renacimiento italiano. Dicho carácter laico se aprecia en el hecho de que Snorri no atribuye causas providenciales a los acontecimientos históricos y en que los protagonistas de tales acontecimientos no obran de acuerdo con los paradigmas dictados por el código de honor caballeresco sostenido por la Iglesia. Al respecto, Bagge afirma que «...*Heimskringla*, con su enfoque reflexivo e interpretativo, concuerda con la historiografía clerical contemporánea pero difiere de ella al concentrar su atención en las acciones humanas y en la perspectiva de corto plazo, como sucede también cuando explica los hechos más en términos de la voluntad de los hombres y de las circunstancias políticas que en los de la providencia divina y la moral». El estudioso señala que la obra de Snorri, ante todo, tiene mucho en común con las tendencias generales de la historiografía nórdico-islandesa, aunque sin lugar a dudas su análisis político supera

ampliamente al de los restantes cronistas islandeses. Por eso, atribuye la insistencia de Snorri acerca de la necesidad experimentada por los reyes noruegos de lograr el consenso general a tal influencia islandesa, también manifestada por la atención que presta a la voluntad popular y al carácter «democrático» de la sociedad que describe —rasgos éstos que contrastan con el carácter estrictamente aristocrático de la historiografía europea contemporánea—. Bagge interpreta estas diferencias en función de las características propias de la sociedad islandesa a la que pertenecía Snorri, pero agrega que no basta explicarlas exclusivamente como realidades diferentes, sino que hay que analizarlas también desde una perspectiva variable: determinar si las representaciones de una misma realidad son «realistas» o «ideológicas». En esta esfera comprueba asimismo importantes diferencias entre el ámbito del norte y el de la Europa feudal. A diferencia de lo que ocurría en Europa continental, en el norte la *élite* intelectual estaba integrada en gran medida por laicos, principalmente políticos y hombres de acción acostumbrados a ejercer el poder en virtud de una posición afianzada en el seno de la sociedad a la que manipulaban. En este marco privativo del norte, la historia, la retórica y otras disciplinas humanísticas formaron el telón de fondo sobre el cual se gestó una obra tan extraordinaria como *Heimskringla*.

Estamos totalmente de acuerdo con el énfasis puesto por S. Bagge en el carácter laico de la obra de Snorri Sturlasson y con su enfoque de la misma en función de la perspectiva y experiencia de un islandés —o sea, encuadrándola en el conjunto de la producción histórica y literaria islandesa—. Por esta vía encuentran una interpretación adecuada muchos de los aspectos sorprendentes de la obra. En nuestra opinión, Snorri persiguió en todo momento el deseo primordial de destacar los dos grandes temas de la unificación y cristianización de Noruega, quizás no debidamente remarcados por Bagge. La obra de este último, no obstante, nos parece un aporte muy valioso que permite una mejor comprensión de *Heimskringla*, aporte que ha destacado la fiel adhesión de Snorri al estilo y a los restantes paradigmas que caracterizan la producción intelectual islandesa.

Nelly Egger de Iölster

BALLETTO, Laura, **Piemontesi del Quattrocento nel Vicino Oriente**, Alessandria, Società di Storia, Arte e Archeologia. Accademia degli Immobili, 1992 (247 pp.).

Entre los siglos XI y XV, se instalaron en el Mediterráneo oriental y en el mar Negro no sólo genoveses, sino también venecianos, pisanos, amalfitanos y un gran número de piamonteses. Precisamente, en esta obra la autora hace un minucioso análisis de esta permanencia piamontesa en el Levante, con una importante selección de fuentes y documentación.

Este volumen contiene un prólogo, el desarrollo de la problemática, un apéndice documental y dos índices de nombres de personas, lugares, cosas notables y autores citados, correspondientes al texto y al apéndice documental.

En el prólogo, el Prof. Pistarino destaca que este volumen repite, con

algunas variantes y con la corrección de índices, el texto del amplio estudio: «Piemontesi del Quattrocento nel Vicino Oriente», publicado en la *Rivista di storia arte e archeologia per le province di Alessandria*, XCIX 1990, Alessandria, 1991, pp. 21-108, más 49 documentos que la autora ha elegido con paciente labor de investigación entre las cartas notariales del Archivo de Estado de Génova.

La prof. Balletto señala que esta investigación ha sido desarrollada sobre las fuentes notariales éditas, relativas al área del Mediterráneo oriental, para el período comprendido entre los años cuarenta y ochenta del siglo XV. Asimismo, se han utilizado numerosas actas de notarios extendidas en Quío, Pera, Rodi, Focea, Famagusta, muchas de ellas inéditas en el Archivo del Estado de Génova.

El fenómeno que aparece como el más evidente es aquél de la atracción sobre la Liguria y, a través de Génova, de la diáspora en Oltremare, de los que proceden de las tierras del Piamonte, sobre todo del Piamonte meridional y principalmente del Alessandrino y del Monferrato, con presencia también del Astigiano, del Canese (p. 11).

«¿Quiénes son y qué hacen estos piamonteses, cuya presencia está certificada en Pera y/o Constantinopla, Quío, Mitilene, Famagusta, Caffa, alguna vez en Focea, Rodi, Candia, entre los años cuarenta y ochenta del siglo XV?» (p. 12). Con esta pregunta, la autora nombra una serie de notarios de origen piamontés que tuvieron actuación en Oriente. Señala también la presencia de importantes núcleos familiares que residen en Pera, previo a la conquista de Constantinopla. Luego de la caída de Constantinopla, los habitantes de Pera entregaron las llaves de la ciudad al sultán turco y ambas partes establecieron un acuerdo, que en realidad debe considerarse un «privilegio sultaniale in ricambio dell'atto di sottomissione» (p. 25). Muchos habitantes de Pera permanecieron en la ciudad, pero otros tantos, no sintiéndose del todo tranquilos, la dejaron para buscar refugio en Quío u otros lugares, o regresaron a Génova. Entre estas personas no faltan los de origen piamontés y dedicados a distintos oficios.

Cabe señalar, además, una buena cantidad de actas notariales referentes a las islas de Lesbos, Mitilene, Chipre de los Lusignan, Famagusta, Caffa —estas dos últimas colonias muy importantes—.

Artesanos, marinos, mercaderes, todos piamonteses que se establecieron en el Levante, a través de la puerta genovesa del Mediterráneo «y constituyeron un componente no secundario de la historia de la Superba y de su presencia en Oltremare» (pp. 95-96). Muchos conservaron su propia ciudadanía; una gran parte fueron genoveses naturalizados. «La historia del Piamonte, bajo esta perspectiva, se configura sobre la de Liguria: y gracias a este flujo de piamonteses, como también de otros procedentes de distintas regiones, Génova —ciudad que en el siglo XV alcanza 80.000-100.000 habitantes— pudo hacer frente a su inmensa diáspora más allá del mar» (p. 96).

En síntesis, una obra interesante, ágil, con abundante documentación y una considerable bibliografía, por demás actualizada, que permite el estudio de estos piamonteses que, unidos a otros grupos italianos y a los genoveses, completan el cuadro de esta importante presencia italiana en el Oriente.

Cristina Lucero de Auriemme

BOURDIEU, Pierre con Loïc J. D. Wacquant, **Réponses, pour une anthropologie réflexive**, París, Seuil, 1992 (268 pp.).

Este libro se propone abrir vías de acceso al pensamiento de Pierre Bourdieu. Cuando este autor publica *Homo Academicus* en 1984 hacía algo más de diez años que había fundado y dirigía las *Actes de la recherche en sciences sociales* de la que una buena parte de artículos eran históricos y algunos de sus colegas y colaboradores como Ch. Charle, Dario Gamboni, Alain Viala, Victor Karady planteaban problemas de discontinuidad histórica o enraizamiento temporal de categorías conceptuales o epistemes. La polémica entre la historia y las ciencias sociales reconoce en Bourdieu un representante calificado.

Réponses es una «publicación oral» que consiste en un diálogo temático realizado por Loic J. D. Wacquant y una introducción programática a un seminario de investigación. En la primera parte *Les fins de la sociologie réflexive*, el seminario de Chicago, Bourdieu explicita sus investigaciones y reflexiona sobre esta práctica en términos claros y precisos. Pasa revista a los principales resultados de sus trabajos publicados en la década del ochenta y explicita algunos de sus desplazamientos epistemológicos: de la sociología de la Universidad a la sociología de la formalidad sociológica; de la estructura al campo; de la norma y la regla a la estrategia y al hábito; del interés, vector de la racionalidad a la *illusio*, fundamento del sentido práctico; de la cultura del poder simbólico y de una concepción transcendental de la razón científica a una concepción historicista que se propone colocar los instrumentos de la ciencia social al servicio de una política de libertad intelectual.

El nudo central de las respuestas de Bourdieu proviene del diálogo con los participantes al *Graduate Workshop on Pierre Bourdieu*, un grupo interdisciplinario de alumnos de doctorado de la Universidad de Chicago que en el invierno 1987-1988 se dedicaron a una lectura intensiva de sus trabajos. Wacquant articula las preguntas y los temas que organizan el diálogo, en el que se busca que Bourdieu exponga los puntos centrales de su sociología y al mismo tiempo se lo confronta con las objeciones y críticas que ha recibido de los lectores extranjeros.

La segunda parte (el seminario de París) es la transcripción de la introducción a un seminario de investigación dado por Bourdieu en la *Ecole des hautes études en sciences sociales*, en octubre de 1987. Forman parte de él alumnos extranjeros e investigadores de otras disciplinas que trabajan con Bourdieu. En el seminario el director busca inculcar no una teoría o un conjunto de conceptos, sino una disposición generalizada a la invención sociológica, su enseñanza va de la aplicación práctica a los principios, e ilustra las reglas epistemológicas fundamentales que gobiernan la construcción del objeto sociológico en la discusión.

Bourdieu ha tenido una fuerte influencia en la sociología americana y muchos de sus conceptos como el de capital cultural ha sido utilizado muchas veces por los especialistas americanos. Sin embargo su obra es objeto de lecturas diversas y la asimilación de sus escritos, del otro lado del Atlántico, se organiza alrededor de tres centros principales: los especialistas de la educación se concentran alrededor de

La Reproduction: elements pour une théorie du systeme d'enseignement los antropólogos en las etnografías de Argelia y los sociólogos de la cultura, de la estética hacen de *La Distinction. Critique sociale du jugement* el punto de encuentro. Difícilmente se encara la globalidad de su obra.

Bourdieu afirma con insistencia que la sociología debe liberarse de la percepción de la realidad social dictada por el sentido común. Esta percepción esta inscripta en el lenguaje que utilizamos que expresa mejor las cosas que las relaciones. La perspectiva relacional que es la clave de bóveda de su visión sociológica no es nueva, ella forma parte de una larga tradición estructuralista que maduró en los años de la posguerra a través de los trabajos de Piaget, Lèvi-Strauss y Braudel, y que se remonta a Marx y Durkheim.

Sus dos conceptos centrales de campo, especialmente usados por los historiadores, y hábito designan nudos de relaciones. Bourdieu ha realizado estudios sobre los campos artístico y literario, el campo de las grandes escuelas, los campos científicos y religiosos, el campo de poder, el campo jurídico, el campo burocrático, y otros. Pensar en términos de campo, afirma Bourdieu, es pensar relacionadamente, que es la impronta de la ciencia moderna. Un campo puede ser definido como una red, o una configuración de relaciones objetivas entre dos posiciones. En las sociedades altamente diferenciadas, el cosmos social está constituido por el conjunto de estos microcosmos sociales relativamente autónomos, capaces de relaciones objetivas que son el lugar de una lógica y de una necesidad específica e irreductible a aquellas que rigen los otros campos.

Un análisis en términos de campo implica para Bourdieu tres momentos necesarios y conectados entre ellos. En el primero se analiza la posición del campo en relación al campo de poder. Luego se establece la estructura objetiva de las relaciones entre las posiciones ocupadas por los agentes o las instituciones que concurren en ese campo. Finalmente el análisis se dirige hacia los hábitos de los agentes, los diferentes sistemas de disposiciones que han adquirido a través de la interiorización de un tipo determinado de condiciones sociales y económicas y que encuentran en una trayectoria definida en el interior del campo considerado, una ocasión más o menos favorables para actualizarse.

Una de las funciones de la teoría de los campos propuesta por el sociólogo tiene como objetivo hacer desaparecer la oposición entre reproducción y transformación, estática y dinámica, estructura e historia. Como lo ha demostrado al estudiar el campo literario francés en los tiempos de Flaubert y el campo artístico en la época de Manet, es posible aprehender la dinámica de un campo por el análisis de su estructura y simultáneamente, para captar esta estructura es necesario un análisis genético de su constitución y de las tensiones entre las posiciones que la constituyen o entre este campo en su conjunto y otros campos, especialmente el campo de poder.

En su opinión los grandes historiadores son a su vez grandes sociólogos. Bourdieu elige el ejemplo de Charles Tilly quien en *The Contentious French: Four Centuries of Popular Struggles* traza el camino de una sociología realmente genética gracias a un uso teóricamente inspirado del método comparativo. El autor de *Réponses* solicita una historia estructural

que haga aparecer cada estado sucesivo de la estructura examinada como resultado a la vez del producto de luchas precedentes para mantener y transformar esta estructura y el principio de transformación que fluye, a través de las contradicciones, las tensiones y las relaciones de fuerza que la constituyen.

Bourdieu reconoce su deuda con el pensamiento de Durkheim y Weber en cuanto a una serie de principios que son constitutivos del pensamiento sociológico, al mismo tiempo que expresa su simpatía por la problemática de Norberto Elías en la medida en que amplía y prolonga temas weberianos. Bourdieu reconoce que los historiadores son poco inclinados a preguntarse por la génesis del utillaje mental, que se ejercita en los análisis del mundo social y que es uno de los instrumentos mayores de la crítica, inseparablemente epistemológica y sociológica a la que es necesario someter las categorías de pensamiento y las formas de expresión.

En esta reseña nos hemos centrado en especial en la explicación del concepto de campo de Bourdieu porque es aquel que los historiadores han usado con mayor frecuencia, y que a su vez el sociólogo ha utilizado en sus trabajos de tipo histórico. No son los únicos conceptos innovadores de Bourdieu, el libro es sugerente, incita a pensar y a plantearse nuevas preguntas sobre la realidad social. En ese sentido amplía el espectro de las formulaciones históricas, y enriquece los puntos de vista que adquieren un carácter de convergentes con la sociología y nos permite una mirada más abarcativa de las realidades humanas.

Hebe Carmen Pelosi

BUR, Michel, **Suger, abbé de Saint Denis, régent de France**, París, Perrin, 1991 (349 pp.).

La obra plantea un recorrido minucioso por la vida del abad Suger con el propósito de rescatar la figura de un personaje que el autor considera injustamente olvidado por sus coterráneos en virtud de una historiografía en la que fueron privilegiados aquéllos que desarrollaron actividades militares o decididamente políticas.

El recorrido por los acontecimientos de la vida de Suger está fundamentado en una abundante documentación, entre la que ocupa un lugar destacado la obra escrita por el personaje en cuestión. Los documentos y la detallada bibliografía referida a aspectos vinculados a su vida obra, como así también la situación política y social que rodearon al abad, constituyen uno de los méritos del estudio. El plan del mismo comprende un estricto recorrido cronológico y utiliza un tono casi novelado para presentar los acontecimientos de la historia de Francia vinculados con el personaje. En cuanto al accionar de Suger, éste es planteado de manera ascendente de modo de convertir su vida en un arquetipo, habida cuenta del notorio avance social que representó para un hijo de campesinos llegar a ser regente de Francia. Sin embargo, consideramos que el autor descuida uno de los aspectos menos ostensibles, pero no por ello menos importante de la personalidad del abad: su particular forma de realizar en el terreno práctico las ideas neoplatónicas del Seudo Dionisio Areopagita, mediante la reconstrucción de la iglesia abacial, actividad que constituyó un particular motivo de orgullo para Suger.

Aún cuando no se analicen en profundidad ciertos aspectos destacados del personaje, la obra constituye un camino ameno para aproximarse a la vida de uno de los hombres claves de la historia europea del siglo XII. En un sentido erudito, el mayor interés de esta biografía se encuentra en la sección en la que se reseñan las fuentes utilizadas con aclaración de las ediciones y respectivas traducciones, así como en la indicación de una completa bibliografía sobre el tema.

Ofelia Manzi

CLARAMUNT, Salvador; GONZALEZ, Manuel; MITRE, Emilio y PORTELA, Ermelindo, **Historia de la Edad Media**, Barcelona, Ariel, 1992 (374 pp.).

Entre los libros de la excelente colección de historia publicados por la editorial Ariel, el presente volumen se propone cumplir con la función específica de ofrecer a los estudiantes de los primeros años de la universidad un texto que les proporcione una visión panorámica de los acontecimientos y hechos que conformaron los mil años de historia comprendidos entre los siglos V y XV, una obra de referencia que contribuya a la vez a despertar en los jóvenes el interés por dicho período y a ayudarlos a superar el vacío debido a la deficiente formación recibida en la escuela secundaria.

En el capítulo introductorio se define a la Edad Media como concepto y como período histórico. Se recuerda que cuando fue acuñado en el siglo XVI, el término Edad Media tuvo un significado peyorativo, pues designaba la etapa oscura ubicada entre la luminosidad de la Antigüedad y la del Renacimiento. Tan sólo con el despertar de los nacionalismos europeos y del Romanticismo, hacia fines del siglo XVIII, la Edad Media fue revalorizada, a pesar de lo cual hasta nuestros días persiste entre el público general la carga negativa asociada con todo lo que se llame medieval.

A continuación, son delineados los límites espaciales de la Edad Media, que es definida como eminentemente europea debido a la homogeneidad cultural que imprimió al período la «cristiandad» que lo caracterizó. Dicho carácter y las conexiones con los mundos bizantino e islámico justifican que la obra no incluya las civilizaciones asiáticas desde la India hacia Oriente. Asimismo, el lector es orientado con relación a los límites cronológicos y la bibliografía general disponible, de preferencia en lengua castellana.

En los capítulos que siguen, los contenidos de la historia medieval son agrupados y desarrollados a lo largo de cuarenta y tres temas, cada uno a cargo de uno de los respectivos autores de la obra. El texto se caracteriza por la claridad y dinamismo de la exposición, a la vez que el lector es puesto al tanto de aquellos temas que continúan siendo objeto de debate entre historiadores. Con relación a otros asuntos, la obra sostiene la versión aceptada por la historiografía reciente —la defensa por ejemplo del efecto vivificador y no solamente negativo de las segundas invasiones.

Constituye un aporte valioso que la obra abarque un horizonte más amplio que el habitual en la historiografía medieval occidental. Nos referimos especialmente a la lógica inclusión del espacio hispano, habitualmente ausente de las obras europeas generales,

como asimismo al análisis de los cambios operados en el Imperio Bizantino, en el mundo musulmán y en otras regiones periféricas, como el norte europeo, el mundo eslavo y el de las estepas. El conjunto permite al lector obtener una visión más acabada de los cambios e influencias recíprocos.

La amplitud y extensión de este volumen se verían favorecidas con la inclusión de un índice temático que agilizaría las consultas para convertirlo en obra de referencia permanente. Observamos lo mismo con relación a la ausencia, al final de algunos capítulos, de bibliografía orientadora que facilitaría eventuales lecturas adicionales.

Entendemos que son los estudiantes universitarios españoles a quienes está dirigido este excelente libro, que indudablemente cumplirá idéntica función entre sus pares americanos de habla hispana.

Nelly Egger de Iölster

CONTAMINE, Philippe, **Des pouvoirs en France, 1300-1500**, París, Presses de l'Ecole Normale Supérieure, 1992 (270 pp.).

Esta publicación recopila dieciséis trabajos escritos por Philippe Contamine entre 1976 y 1991 (de los cuales, uno solo era inédito), cuya reedición se justifica por su interés y —como señala el autor— por la difusión limitada que habían tenido.

La serie se inicia con una visión de conjunto: «Mécanismes du pouvoir, information, sociétés politiques» (1981), que pasa revista a las acusaciones contra la historia política tradicional y al vuelco experimentado en los años precedentes —en los estudios sobre la Francia de los siglos XIV y XV— hacia la historia estructural preconizada por Paul Veyne, aunque con el riesgo de perder de vista el sentido de la historia. Si se compara este panorama con el que el mismo Contamine trazó diez años más tarde, para «L'Histoire Médiévale en France. Bilan et perspectives» (1991), se advierte la vigencia del primero o, lo que es lo mismo, la continuidad de las tendencias de la historiografía política durante esa década.

Los restantes artículos abordan todos temas puntuales. «France et Angleterre de Guillaume le Conquérant à Jeanne d'Arc. La formation des Etats nationaux» (1979) plantea el tema desde una doble perspectiva, lingüística y geográfica, aplicando un criterio evolutivo.

En «Réformation: un mot, une idée» (1984), se parte de la posición historiográfica contemporánea para analizar el sentido del término «reforma» en el vocabulario administrativo y literario de Francia a fines de la Edad Media. Este procedimiento permite precisar, además de las definiciones, la cronología.

En «Le légendaire de la monarchie franÿaise» (1982/84) se analiza el prólogo de Raoul de Presles (de 1370) a su traducción de *La Ciudad de Dios*, para explicar el significado político que asume en éste y en las imágenes que ilustran sus numerosas versiones, la unión de las cuatro leyendas sobre la realeza franca: la ampolla santa, el poder taumatúrgico de los reyes, la oriflama de Saint-Denis y el origen celestial de las flores de lis del escudo.

Los tres estudios que siguen están referidos a Borgoña. El primero de ellos

(de 1976), revisa las posiciones de la historiografía actual sobre los cuatro grandes duques de la casa de Valois, para ponderar los factores vigentes en la configuración del poder borgoñón. En el segundo (de 1977), Contamine compara a los autores de la época de los grandes duques, en especial Th. Basin, para comprobar que otros hombres de Iglesia —Commynes, por ejemplo— compartieron una idea alternativa al sistema de gobierno francés. Por último, el autor reedita (también de 1977) la polémica sobre el papel de Carlos el Temerario en la formación del estado borgoñón.

Dos artículos se relacionan directamente con la guerra de los Cien Años: «La 'France anglaise' au XVe siècle. Mirage ou réalité?» (1988), donde el autor analiza críticamente las tres corrientes historiográficas sobre el tema y otro (de 1982), dedicado a revisar la actitud de los príncipes franceses con relación a Juana de Arco.

En «Guerre, fiscalité royale et économie en France» (1978), el profesor Contamine realiza un estudio cuantitativo, tomando como patrón el caso normando, para evaluar el grado de conciencia de aquella época acerca del costo de la guerra, comparado con la punción fiscal.

«Louis XI, la prise de pouvoir, la foire aux places» es el único artículo inédito de la serie. En él se analizan los «mecanismos de los poderes» a través del testimonio de crónicas y documentos administrativos sobre las reacciones que provocó Luis XI cuando, a su advenimiento al trono, despidió a los antiguos colaboradores regios.

Un enfoque similar al precedente se aplica en «Méthodes et instruments de travail de la diplomatie française. Louis XI et la régale des évêchés bretons» (1981).

En «Louis XI, François II, duc de Bretagne, et l'ordre de Saint-Michel (1469-1470)» (1984), se estudia y transcribe un documento inédito como el reglamento de la Orden de caballería de San Miguel, para comprobar las implicaciones políticas, jurídicas y militares de los estatutos caballerescos.

El crédito de que gozó la astrología en la Baja Edad Media es tema de otro de los artículos: «Les prédictions annuelles astrologiques, genre littéraire et témoin de leur temps» (1985).

«Un traité politique inédit de la fin du XVe siècle» (1986) es un microestudio que contribuye al conocimiento de la reflexión política, basado en un manuscrito inédito con consejos a Carlos VIII que el autor atribuye a Robert de Balsac.

La recopilación se cierra con «La mémoire de l'Etat. Les archives de la Chambre des comptes du roi de France, à Paris, au XVe siècle» (1989), que pasa revista al contenido, magnitud y lugar donde se hallaban los archivos de la Cámara de cuentas en el siglo XV, así como a las condiciones y los procedimientos empleados para conservarlos y consultarlos. El interés de este estudio sobre documentación en su mayoría desaparecida, a raíz de un incendio habido en el siglo XVIII, radica en mostrar la atención que se prestaba a la conservación de los documentos que podían tener valor probatorio en la defensa de los intereses de la Corona. Asimismo, alerta a los historiadores a no confundir los motivos de la ausencia de documentación.

Las investigaciones reseñadas corroboran la sólida erudición de este investigador de fuste a la par que su perspicacia para plantear con interés renovado, en la temática y en el método, los problemas inherentes al ejercicio del poder.

Raquel Homet

DUFOURNET, Jean; FIORATO, Adeline y REDONDO, Agustín (comps.), **Le pouvoir monarchique et ses supports idéologiques aux XIV-XVII siècles,** París, Sorbonne Nouvelle (282 pp.).

M. Foucault iniciaba su *Microfísica* planteando que «detrás de las cosas existe algo muy diferente... cuya esencia fue construida pieza por pieza a partir de figuras que le 'eran extrañas'...». Siguiendo este presupuesto, se puede decir que la cuestión del poder, entre los siglos XIV y XVII, conlleva como sujeto de análisis, como pieza articuladora dentro de su espacio de funcionamiento, al cuerpo y figura del monarca, no como una metáfora sino como una realidad política necesaria para la sistematización de los estudios en torno a la cuestión legítimo-institucional, que caracterizará a los nacientes estados modernos, europeos, occidentales. Por ello, será necesario construir el rompecabezas que confluirá en la materialización del poder a partir de la amalgama entre la figura del monarca y de otras piezas claves, con el fin de acercarse a la esencia de la problemática que se plantea.

La aparición de un Estado, en el sentido moderno de la palabra, de un monarca de tipo absolutista, como prefieren llamarlo algunos historiadores, no puede aprehenderse sin la formación paralela de un aparato ideológico que lo acompaña, lo sostiene, lo justifica y lo glorifica. Los símbolos adoptados por los monarcas como signos de su poder y autoridad, los emblemas de la nobleza o de otros cuerpos constitutivos, el sentimiento de pertenencia a una misma comunidad, la utilización de elementos religiosos y mitológicos, las representaciones pictóricas o literarias y, fundamentalmente, los esfuerzos por construir unos discursos que lo legitimen, son elementos constitutivos del Estado, como muy bien lo ha planteado A. Rucquoi.

En esta macro-perspectiva, aunque con una línea diversa de análisis, podríamos ubicar la obra —objeto de la presente nota—. Compilada por Dufournet, Fiorato y Redondo, en base a las ponencias presentadas en un coloquio internacional llevado a cabo en la Sorbona en 1987, su problemática se centraliza en torno al poder monárquico y a los fundamentos ideológicos del mismo, siendo analizada especialmente en Francia, España, Italia y Alemania entre los siglos XIV y XVII, con una dimensión interdisciplinaria.

¿Cómo eran percibidas las funciones del monarca a través de los tratados y de los diferentes textos?, ¿dónde encuentra su fundamento el poder del príncipe? Tales son los interrogantes iniciales que se plantean a los participantes del encuentro científico y que constituyen el eje de la presente obra, con respuestas presentadas, por otra parte, en ámbitos y épocas que corresponden a las especialidades respectivas.

Se ha considerado oportuno realizar breves resúmenes de los artículos contenidos en la obra, ya que cada uno de ellos presentan problemáticas, modelos y objetos de análisis diferentes, aún cuando todos responden a los planteos iniciales de los compiladores.

Claudette Perrus intenta abordar un aspecto del problema de la definición del monarca y sus atribuciones a partir de la obra de Dante —*Convivio*, *De Monarchia*, la *Divina Comedia*—: la modificación de la teoría política y su evolución, a saber, la clasificación del monarca y, por lo tanto, la relación que

ella supone entre el rey y su eventual consejero. Así, según la autora, Dante más bien propone una filosofía del poder que implica una visión del Estado a partir de algunas líneas concretas de su implementación: una separación rigurosa del poder espiritual y temporal que sólo el filósofo puede vivificar, con una figura materializada en el consejero, un Derecho Romano como fundamento de la autoridad y un monarca como único calificado para obrar en la dirección del bien.

Jean Dufournet emprende su análisis sobre el príncipe y sus consejeros, tomando como obra de referencia la de Ph. Commynes y presentándolo como un precursor de Maquiavelo y Montaigne y a su producción como una ilustración de útiles recetas para todo hombre de estado. Aquí, la figura del consejero es clave y su buen retrato se compone de elementos tales como la discreción, la habilidad para reunir información, el disimulo, el oportunismo, la desconfianza y lucidez con respecto a los grandes, todo en el marco de un control total por parte del príncipe.

Marina Marietti analiza la figura del principado civil y su evolución en la obra de Maquiavelo, dando a éste concepto un lugar privilegiado en el universo argumental del florentino, a partir de su aplicación como código de igualdad republicana. Aquí, la autora se encarga de clarificar algunos conceptos: el principado civil de ninguna manera se identifica con una república y menos con la florentina, de origen consensual y popular, que no impidió una evolución autoritaria y una derivación aristocrática; la búsqueda de una forma efectiva y adecuada en función del poder absoluto, que no implica su asociación con lo arbitrario y tiránico en tanto y en cuanto las leyes sean respetadas por todos. Por lo tanto, para la autora es mejor hablar en términos de una verdadera república más que de un principado, lugar donde lo determinante está definido por el conflicto entre los grandes y el pueblo y, por lo tanto, es reduccionista en su propia definición.

Pierre Civil dedica su artículo al estudio de las imágenes del poder a partir de algunos retratos heroicos de Carlos V, considerando precisamente que el retrato se manifiesta como lugar de encuentro entre el espacio público y privado, con fines muy precisos en función del poder: conocimiento, perpetuidad, exaltación. La importancia que el Emperador acordará a la función glorificante de la representación es un aspecto revelador de una cierta evolución del poder; por ello, su representación estará dada por dimensiones articuladoras y articulantes: el linaje, la caballería, los emblemas, los símbolos imperiales, la exaltación de lo militar, la *maiestas* —que se inscriben en la revalorización de la fuerza expresiva de una cultura visual bien determinada como una metáfora del poder—. La exposición del retrato suple la ausencia del soberano y asegura una suerte de permanencia simbólica en los distintos espacios, como elemento activo de la propaganda imperial. Por lo tanto, el papel del retrato es difundir la imagen prestigiosa del príncipe, fascinar, forzar la emoción, exaltar la imaginación y su función profunda es legitimar, reforzar y afirmar la continuidad del poder, revelando una antropología de las actitudes y una teoría del cuerpo del rey.

Michael Plaisance estudia, en la Florencia de Cosme I, la tarea emprendida por éste al tratar de reunir en el principado a los intelectuales con la

intención de ofrecerse, a través de su pluma, como un príncipe ideal: virtuoso, religioso, fiel a las promesas, rodeado de buenos consejeros, lector de libros de historia y protector de los buenos escritores. Esta lectura le es permitida al autor en función de las dedicatorias y tratados escritos entre 1548-52.

Mario Pozzi aborda *La Commentaria* de Giovanni da Viterbo (Annio) y a los autores que se alinean en esta dirección, con el fin de plantear una visión opuesta a la clásica, que mostraba sólo el esplendor de Florencia en sus artes y letras olvidando explicitar el período de profunda crisis por la cual se atravesaba y en el que, además, se estaban desarrollando tendencias irracionales y corrientes esotéricas, mágicas y cabalísticas que recorrían y atravesaban una época en la que solo se veía el triunfo de la armonía, la proporción y la razón. Así, para el autor, los escritos annianos pueden ser muy bien presentados como tesis revolucionarias ya que introducen un singular sincretismo, en el origen de la Toscana, de elementos hebraico-caldeo-egipcios. Por lo que, para Pozzi, el mito arameo-etrusco será uno de los aportes ideológicos del régimen mediceo y un argumento sólido para enraizar la idea de una cierta autonomía cultural de Florencia.

Agustín Redondo intenta demostrar cómo la escritura guevariana continúa la tradición de los *Espejos de Príncipes*, aunque su sustancia política y su apertura a las realidades de la época lo convierten en un auténtico tratado sobre el príncipe cristiano, subordinando la política a la moral y exaltando la figura del príncipe como semi-dios. Su obra sin duda amalgama aspectos utópicos como, por ejemplo, el presentar al príncipe como modelo de todas las virtudes, pero conlleva unas realidades bien específicas: los problemas de la paz y de la guerra.

Denielle Boillet habla del teatro tragicómico en el marco de la obra de S. Oddi, considerándolo como un vehículo ideológico-político de didactismo moral, que amplía el conflicto entre libertad y subordinación al poder absoluto en la implicancia entre vida pública y privada. Para Boillet, la escena cómica persigue una doble finalidad, que se observa en la obra tomada como referencia: persuadir a los particulares de las virtudes de una quieta obediencia a la ley y al príncipe y mostrar que la moderación de un gobernante es la mejor garantía de su fuerza y prestigio.

Madelaine Lazard presenta a Castelnau, a través de sus *Memorias*, en el marco de dos visiones con respecto al poder real en el siglo XVI: la de un soberano como cabeza del cuerpo social que impone la unidad a una comunidad en donde él es el símbolo viviente y la del monarca como imagen de Dios sobre la tierra. Esta última es la privilegiada por Castelnau, para quien el poder del rey es imitación del poder divino y tiene por corolario la sumisión incondicional de los hombres. Hay, en su pensamiento, una estrecha relación entre lo político y lo religioso y esto parece una evidencia en el siglo XVI: el precepto es dividir para reinar, persuadir y conciliar.

Adelin Charles Fiorato reflexiona sobre *El Elogio de Nerón*. Aquí, la problemática sobre el poder monárquico está muy presente al igual que en la Italia de la segunda mitad del siglo XVI, cuando se dirige hacia su micro-absolutismo. Al intentar lavar las culpas del emperador romano, su autor —Cardan—, trata de mostrar cómo el saber humano es falseado y la opinión pública manipulada y convertida en

tributaria de las representaciones que le son ofrecidas por los escritores. Es importante, según lo remarca Fiorato, observar cómo un gran pensador de la época percibía el problema del poder monárquico explicitado a través de un léxico que gira en torno a conceptos tales como paz, adquisición, mutación, violencia empleada por opresión y expoliación por parte de los grandes. Así, pone en evidencia las tendencias neronianas a un absolutismo populista y popular y aporta la edificación del mito del monarca absoluto, un nuevo *Espejo de Príncipes*: quien utiliza para la conquista del poder la «ley de la necesidad» es bueno, justo y eficaz.

Ricardo Saez consagra su estudio a desentrañar los procedimientos ideológicos de exaltación y apología del príncipe, tanto en el plano iconográfico como textual, en la *Monarquía de España* de Pedro Salazar de Mendoza. En esta obra, el poder monárquico reenvía a una definición muy precisa: «nación soberana que no reconoce en el plano temporal ningún principio por sobre ella, desde la época de la monarquía gótica». En función de este enunciado, se pondrán en práctica supuestos ideológicos con el fin de reforzar todo un conjunto estructurado de imágenes, cuya función corresponde con los intereses de una clase social. Salazar, en términos de Saez, sería el paradigma de un «intelectual orgánico» que imprime a su obra con el signo del absolutismo: en lo textual, obra de exaltación, apología y combate contra la leyenda negra; en lo iconográfico, imágenes destinadas y puestas al servicio de la monarquía.

Josette Riandière La Roche se propone reubicar las obras más ambiguas de Quevedo, para que dejen de serlo e intentará, a partir de allí, construir los argumentos que le permiten situar a este autor como el paradigma de los libelistas de la época: útiles a la monarquía en tanto le sirvan; abandonados, condenados y suprimidos si actúan como contrapoder, por ejemplo, «recordando al príncipe el contrato moral que lo une a su pueblo».

Jean-Claude Aubailly reinterpreta, en función del teatro de Gringore, a este género como un medio de propaganda al servicio de la política y de las personas regias. Así, Gringore será, entre 1510-13 el vulgarizador de una cierta imagen del príncipe que luego sistematizará Maquiavelo materializando, a través de la representación, los fundamentos del poder real: justicia, fuerza, prudencia, elección de un buen consejero, atento a su pueblo, apoyado en la ley y el derecho con el objetivo de mantener el equilibrio de las fuerzas sociales y la paz. Por lo que, para el autor, su sujeto de análisis no será más, que, como para tantos otros, un vulgarizador de tradiciones ya establecidas.

Michel Rousse hecha mano al teatro de farsas, considerando a este tipo de producción como lo que hoy llamaríamos los «media», con funciones tales como: informar, discutir, propagar y contestar, evocando asimismo la responsabilidad del monarca y contribuyendo a propagar una cierta idea de poder real, en contra de las concepciones absolutistas de la monarquía. En su estudio, el autor comprueba que en esto la monarquía veía un lugar de resistencia inadmisible y revisa los procesos seguidos a algunas representaciones farsescas en la Francia del siglo XV. De esta revisión observa la importancia de la represión en este marco: los monarcas quieren terminar con la fermentación de imágenes e ideas

que el teatro ponía en su contra. El teatro de farsas por otra parte, comprobará el autor, será utilizado tanto por el pueblo como por los grandes, por los primeros, como medio para explicitar planteos contestatarios y, por parte de los últimos para codificar el ejercicio del poder político, lo cual lo lleva a afirmar la idea de que el poder real intentó establecer su legitimidad a partir de la anulación de lo que se le opusiera.

Edelgard Dubruck, en el único artículo consagrado al caso alemán que presenta esta compilación, explica la dimensión de la crítica de la literatura germana hacia los príncipes, evidenciando la decepción en la conducta de éstos en un clima de descontento general en el siglo XV, lo cual se tradujo en su consideración como obstáculos temporarios hacia la construcción de una nueva monarquía.

Para Jean-Marie Privat, dar cuenta de la gran empresa de la monarquía no implica, en forma suficiente, esclarecer al detalle el mecanismo de la organización administrativa, jurídica y financiera que se impone a los hombres. No es suficiente analizar en lo abstracto o buscar en los grandes teóricos los conceptos de absolutismo o de derecho divino sino que es necesario, siguiendo a Bloch, penetrar en las creencias y en las fábulas que florecieron alrededor de las casas principescas. Por ello, en su análisis recurre a la observación de la apropiación mágica y exótica de los tres Reyes Magos por parte de las monarquías. Ello reenvía a la manipulación simbólica, sustrato importante del poder ejercido, ya que no hay poder simbólico —parafraseado a Bourdieu— sin una simbólica del poder. El objetivo buscado fue, según la tesis de Privat, el de reforzar e instituir la creencia en la virtud del poder monárquico y su efecto simbólico no fue otro que poder proceder sobre las relaciones con lo real, apoyándose en las representaciones imaginarias de lo real.

Anna Fontes-Baretto aborda, a partir de *La Vita* de B. Cellini, las relaciones entre el artista y el poder. En el artículo, sobre todo, se pone el acento en la personalización de las relaciones y en la fragilidad de las mismas, a partir de la presencia de personajes intermedios, que encarnan instancias de control y que ponen en evidencia la tensión que experimenta el artista, que se resiste a ser cortesano, pero que no puede transformarse en un libre productor de objetos de arte.

En la producción francesa del siglo XVII se percibe, según lo atestigua Alain Viala, un extenso diálogo de los poetas con el monarca en un tejido de lazos comunes. También se comprueba la existencia de una temática permanente —el elogio, la súplica y el consejo— y una continuidad hacia los destinatarios —el monarca, el ministro y el/la regente—. El autor comprobará una intertextualidad: cómo el discurso y la ficción se inscriben en una *doxa*, poética crítica que constituye el reverso de un discurso donde el elogio constituye el anverso. Además, para que el elogio sea eficaz, es necesario que emane de una instancia valorizada y valorizante, que resulta del poder de conferir, o no, la inmortalidad cultural.

En un estudio de las imágenes del príncipe en la literatura francesa del siglo XVII, Jacques Morel comprueba que las obras correspondientes a la norma «ideal» no representan más que una parte de la producción trágica o cómica de la época, en las cuales el príncipe siempre es propuesto como el paradigma de los valores sociales mo-

rales y estilísticos. Con la sátira y la tragedia, el rey está amenazado y todo su poder puede estar acusado de usurpación. Por último, existieron dos formas burlescas: la que cuenta con la aprobación oficial —ya que los actores son personajes sin relieve— y la de los hechos inmediatos —cuya acogida será favorable o no, según esté a favor o en contra de lo preestablecido—.

Retomando el examen de la producción general sobre la temática, se puede ubicar a la presente obra en una línea de estudios que comparten un mismo interés; tal es el caso de las investigaciones emprendidas por los equipos de trabajo liderados por A. Rucquoi (*Realidad e imágenes del poder*) y por Ladero Quesada (*Poder y sociedad en la génesis del Estado Moderno*) —ambos en relación con la Península Ibérica— y la obra compilada por Ph. Genet (*La Genèse de l'Etat Moderne*) desde una perspectiva macroeuropea donde confluyen los dos primeros planteos.

Dada la variedad de los elementos analizados en *Le pouvoir monarchique*, es importante realizar un esfuerzo reflexivo en torno al conjunto de la obra que, curiosamente, no emprenden los compiladores más que tímidamente en la introducción. Se intentará, entonces, efectivizar un cruce de variables con los estudios similares invocados, referentes a la temática que nos ocupa. En función de este análisis se deducen las siguientes premisas: 1) los fundamentos ideológicos del poder monárquico son establecidos a partir de las relaciones entabladas entre el rey y lo que en rasgos genéricos podríamos llamar los intelectuales de la época: escritores de comedias, autores de obras eruditas, poéticas y piezas de teatro, «farsantes», retratistas, autobiógrafos...; 2) el consejo del príncipe y su materialización en la figura de los Grandes agrega un elemento de análisis articulador y articulante en torno a aquella relación establecida —articulación que incluye los mecanismos de implementación del poder y explicita su funcionamiento en los planos horizontal y vertical— lo cual conlleva el movimiento de arriba hacia abajo y viceversa y en el interior de los mismos (Rey-Grandes/ Rey-Intelectuales/ Rey-Grandes-Intelectuales); 3) la puesta en funcionamiento de las distintas relaciones establecidas, en concomitancia con la implementación de los mecanismos de poder, contribuye a la construcción de unos espacios de poder y contrapoder —dependiendo si los constructores de los mismos se alinean en la legitimación sin más del funcionamiento del poder monárquico o se convierten en críticos del sistema—; 4) la separación del poder espiritual y temporal hace que este último necesite construir su legitimidad no sólo en base al derecho sino también a toda una gama simbólica que lo refuerce y justifique; 5) los fundamentos y bases ideológicas del poder monárquico se irán edificando con distintas piezas que en un principio tal vez le sean extrañas: un léxico apropiado, unas imágenes y una realidad que los informa.

Esta obra constituye, sin duda, un aporte significativo en el marco de los enfoques actuales sobre la problemática del poder y su relación con lo monárquico. Sus líneas de investigación obligan a repensar una serie de categorías de análisis y a tratar de clarificar, por ejemplo, dos conceptos fundamentales tales como poder monárquico y basamento ideológico, que tal vez no sean del todo explícitos en la mayoría de los artículos compilados. Pero es justa-

mente esta cuestión la que estimula a repensar, a esforzarse por clarificar conceptos y a continuar con las investigaciones que se vienen llevando a cabo en torno a la cuestión del poder, fenómeno a la vez invisible, misterioso y fascinante que hoy convoca a los estudiosos de todas las disciplinas.

Claudia Möller

GRENTE, Georges (dir.), **Dictionnaire des Lettres Françaises. Le Moyen Age**, Turín, Fayard, 1992 (1.506 pp.).

Hace ya casi treinta años, con la publicación del *Dictionnaire des Lettres Françaises: Le Moyen Age*, efectuada por Fayard bajo la dirección del cardenal Georges Grente, los estudiosos del tema contaron con una insustituible obra de consulta en la que podían encontrarse tanto las obras «clásicas» como un sinnúmero de escritores olvidados.

El largo tiempo transcurrido desde aquella primera y ya agotada edición hacía necesaria una nueva. La que ahora nos ofrece la colección La Pochothèque aúna calidad, cuidada impresión y tamaño adecuado para una ágil consulta.

Bajo la dirección de Geneviève Hasenohr y Michel Zink, trabajaron los integrantes de la Sección Románica del Institut de Recherche et d'Histoire des Textes del C. N. R. S. que centralizó, organizó y distribuyó el trabajo entre más de un centenar de brillantes colaboradores. Entre ellos destacamos las figuras de Lucien Musset, Alain de Libera, Daniel Poirion y Paul Zumthor.

Los excelentes recursos científicos y humanos con que se contó han dado como resultado una obra gigantesca en la que confluyen la actualización requerida por el paso de los años y una profunda revisión interna. Prueba de ello es que, de los 2.000 artículos que contiene el volumen, el 80% ha sido exhaustivamente revisado o, incluso, totalmente reorganizado, mientras que los restantes —casi sin cambios bibliográficos— han merecido un tratamiento más amplio.

El diccionario —verdadera enciclopedia de la producción literaria de los siglos IV al XV— comprende las obras en lengua *d'oc* y *d'oïl* junto a las obras en catalán traducidas al francés durante la Edad Media y aquéllas escritas en latín —indisociables de la literatura vernácula, que no se comprende sin ellas—. Se respeta así el prudente criterio de los primeros editores aunque, en general, las mayores figuras de la latinidad medieval y las principales corrientes del pensamiento de esta época son tratadas con mayor amplitud.

Asimismo, el volumen registra las obras hagiográficas, históricas, jurídicas, poemas, canciones de gesta, clásicos, textos patrísticos o traducciones coetáneas de las grandes obras extranjeras. Las 1.506 páginas de este volumen sobre la Edad Media incluyen desde un Abbon, abad de Fleury hasta Yves, monje de Saint Denis, Hilaire de Poitiers, Chrétien de Troyes, Aymeri de Narbonne o Pierre d'Ailly. También pueden encontrarse en sus páginas referencias que van desde la *Abbreviatio gestorum regum Francorum* hasta la *Summa Codicis*, desde la Biblia occitana al *Chevalier Melior* pasando por la *Chace dou cerf* y el *Roman du lis*.

La indiscutida seriedad en el tratamiento de los diversos temas hace de esta obra un texto de referencia indis-

pensable que excede el campo de la historia literaria tradicional. Por la profundidad de cada uno de los artículos y la minuciosa y actualizada bibliografía crítica, constituye un exhaustivo estudio de la Edad Media francesa elaborado a partir de las obras literarias, filosóficas, religiosas e históricas de la época.

La nueva edición del *Dictionnaire des Lettres Françaises. Le Moyen Age*, por último, mantiene (por una criteriosa decisión de sus directores) la excelente introducción elaborada en 1964 por Edmond Faral.

Nelly Ongay

LECOY DE LA MARCHE, Albert, **Le rire du prédicateur** (presentación, notas y anexos de Jacques Berlioz), Turnhout, Brepols, 1992 (223 pp.).

Los siglos XII y XIII constituyen una época de profundos cambios. La espiritualidad y la relación con lo trascendente, en el campo individual y comunitario, no son ajenas a estaa transformaciones.

Fuerzas nuevas —que se anuncian con los primeros movimientos heréticos del año 1000 y se profundizan en los siglos posteriores— reclaman un vínculo con Dios más directo y ya no mediatizado por el grupo eclesiástico. Surgen nuevas formas de devoción personal y la Iglesia —tal como lo señala Jacques Berlioz en la presentación de la obra— debe adecuar su discurso al nuevo auditorio, surgido en el ámbito parroquial de las ciudades, con nuevas realidades y preocupaciones. Para ello, la Iglesia renueva, desde fines del siglo XII, el antiguo género de los *exempla*, «producto ideológico de gran consumo» según Jacques Le Goff y que las órdenes mendicantes organizan en colecciones destinadas a los predicadores. Estos documentos despiertan un notable interés para la historiografía en tanto permiten dilucidar los modelos que la Iglesia bajomedieval desea inspirar en la feligresía y los diversos estereotipos sociales que la comunidad reconoce: el príncipe, el señor, el obispo, el clérigo, el burgués, el campesino, el estudiante.

Muchos de estos sermones fueron recopilados, traducidos y adaptados por Albert Lecoy de la Marche (1840-1897), el multifacético archivista y paleólogo interesado en temas tan diversos que van desde la historia del arte y de la diplomacia hasta la realidad social bajomedieval, que intentó descubrir en dichos *exempla*.

Inmersa en una corriente de la historiografía francesa, interesada en reeditar —y, sin duda, revalorizar— el legado historiográfico decimonónico que mantiene un interés actual, se inscribe la presente obra, reedición de un trabajo clave de Albert Lecoy de la Marche. Se trata de *L'Esprit de nos aïeux. Anecdotes et bons mots tirés des manuscrits du XIIIe siècle*, obra de 1888, ejecutada sobre importantes colecciones de *exempla*: el *Traité des diverses matières à prêcher* del dominico Étienne de Bourbon (ca. 1185-1260), los *Sermons pour les jours ordinaires* del Cardenal Jacques de Vitry (1165-1240), la *Compilation particulière de récits exemplaires (Compilatio singularis exemplorum)*, texto anónimo, probablemente de un monje dominico de Angers de finales del siglo XIII, sermones de prestigiosos predicadores, como Maurice de Sully, Pierre de Poitiers, Robert de Sorbon, Ranulphe de la Houblonnière,

Thomas de Cantimpré, Pierre de Limoges y Bernard Gui, así como sermones anónimos. La edición, impecablemente preparada y enriquecida por Jacques Berlioz, no corrige la traducción de Lecoy —la cual tampoco es literal sino que, aunque conservando el estilo coloquial de los sermones, el historiador anima valiéndose, ya del discurso directo ya de expresiones aclaratorias—. Las citas en latín han sido traducidas aunque respetando las instrucciones del propio Lecoy, cuando las había. Asimismo, cada una de las partes que componen la obra —siete capítulos, uno para cada «tipo» social, obispos y curas, monjes, reyes y reinas, señores y caballeros, burguesía y pueblo, mujeres y estudiantes— es preludiada por un breve aunque esclarecedor comentario de Jacques Berlioz sobre la valoración social que pesaba sobre cada uno de los mencionados grupos. Las valiosas notas de Lecoy de la Marche, indicando el manuscrito del que proviene cada *exemplum*, su ubicación, datos biográficos sobre el predicador, notas explicatorias sobre personajes y escenario del episodio, así como bibliografía ampliatoria han sido incluidas y ampliadas, brindando información actualizada sobre ediciones modernas de las fuentes y bibliografía reciente. Finalmente, la obra ofrece dos anexos: el primero, referido a bibliografía complementaria acerca de este género de documentos y sobre el tema de la predicación y la risa en la Edad Media. Un segundo anexo se ocupa del perfil historiográfico de Albert Lecoy de la Marche. Un índice de personas y lugares facilita la rápida ubicación de los mismos y, finalmente, un anexo iconográfico —lamentablemente, en blanco y negro— ilustra algunos de los relatos.

Aunque el valor esencial de la edición lo constituye la recuperación de los documentos trabajados por Albert Lecoy de la Marche, riquísimo material para el análisis de la sociedad del 1200, es sumamente satisfactoria la cuidadosa presentación del mismo y el rigor con que se ofrecen las fuentes, los datos y la información complementaria.

Andrea María Bau

LYON, Bryce y Mary, **The birth of *Annales* history: the letters of Lucien Febvre and Marc Bloch to Henri Pirenne (1921-1935)**, Bruselas, Palais des Académies, 1991 (181 pp).

Los estudios llevados a cabo por Bryce Lyon sobre Henri Pirenne lo condujeron al conocimiento de la correspondencia que los fundadores de *Annales* mantuvieron con el célebre historiador. Ya era conocido el papel que Pirenne tuvo en la creación de la revista francesa, así como el deseo de editar bajo el patrocinio del historiador belga una revista internacional de historia social y económica. Pero los editores de las cartas nos entregan ahora un material de primera mano a través del cual se puede conocer y seguir la historia menuda del intento y las ideas históricas y metodológicas que lo presidieron.

Los editores nos relatan la posibilidad que tuvieron de consultar los archivos de Henri Pirenne gracias a la colaboración que prestó la familia, quienes se habían ocupado de realizar la catalogación correspondiente y luego donaron toda la documentación a la Université Libre de Bruxelles. El total

de las cartas alcanza a 84, de las cuales 55 corresponden a Febvre y el resto a Bloch; las mismas se inician en 1921 y finalizan en 1935, año de la muerte de Pirenne. Hasta 1924, la correspondencia es asidua e insiste en que Pirenne sea el director de la revista internacional de estudios económicos y sociales, que ellos proyectan.

El fracaso del intento no interrumpe la comunicación: por el contrario, Bloch y Febvre, dispuestos a publicar una revista francesa con los mismos objetivos, mantienen informado a Pirenne de sugestiones, le solicitan artículos y le piden nombres de historiadores belgas para que colaboren en la revista. La relación intelectual entre ellos va tornándose cada vez más personal, amigable. Nunca fue protocolar, sino siempre sincera y abierta y los historiadores franceses manifiestan la deuda y la gratitud que sienten hacia Pirenne a quien consideran maestro y modelo de sus investigaciones.

Las cartas, escritas en un estilo ágil y al correr de la pluma, nos revelan a las dos personalidades. Si bien es cierto que ambos tienen puntos en común — el servicio prestado por ellos en la primera guerra mundial, el ejercicio de la docencia en la misma universidad, Estrasburgo— existen diferencias: Febvre es efusivo, abierto, transmite sus temas familiares y personales mientras que Bloch se refiere casi exclusivamente a temas profesionales.

Los dos relatan sus postulaciones al Collège de France y las interminables gestiones que ello requiere. Las referencias a situaciones políticas son escasas, sólo se hacen presentes a propósito de la colaboración de historiadores alemanes en la revista proyectada. Febvre, mas explícito en sus cartas, permite el diseño de varios de sus postulados historiográficos que responden, por otra parte, a los hitos de su actuación profesional.

Lucien Febvre, en su nombre y en el de Bloch, presenta a Pirenne el programa de la revista, en la que el acento será puesto en los aspectos metodológicos y una bibliografía abundante y metódica, sobre todo crítica. Ellos entienden que los estudios de historia económica y social en Francia padecen de una gran debilidad, de dispersión y presentan un carácter fragmentario. Los estudios económicos se refieren a las doctrinas, no a los hechos, la sociología es cosa de filósofos.

Los fundadores de *Annales* hablan no sólo por ellos, sino que se hacen portavoces de un grupo de colegas jóvenes de la universidad de Estrasburgo. Recordemos, solo de paso, *les reunions de samedi* organizadas por ellos en el marco de un programa de historia social. Por esto, consideran la creación de una revista de historia económica y social como «indispensable», único lazo posible entre aquéllos que, por su enseñanza y sus consejos, tratan de remontar la pendiente. «Un solo hombre podría realizar una obra de este género... y rendirnos un servicio capital: ese hombre se llama Pirenne».

La *Note sur l'organisation d'une Revue d'histoire et de sociologie economiques* implementa los conceptos historiográficos de Bloch y Febvre, que también aparecen reflejados en la estructura de la revista y en los nombres de historiadores que a ella se liguen como corresponsales nacionales. Muchos de estos criterios los veremos luego formalizados en los *Annales*, la revista para la cual consiguen la financiación necesaria para su edición.

La revista internacional que Bloch y Febvre le proponen realizar a Pirenne

no llega a puerto; los obstáculos de financiación se revelan imposibles como así también la colaboración de historiadores de la economía de otros países por diferencias de criterios. Finalmente, el propio Pirenne prolonga la preparación de la misma, por exceso de trabajo. No contamos por el momento, ya que los archivos de Febvre no son públicos aunque deseamos que lo sean pronto, con las respuestas de Pirenne a estas cartas, pero ello no es obstáculo para que este conjunto documental resulte interesante y atractivo a los efectos de un proyecto editorial que luego se realizará de una manera diversa —aunque con fines casi coincidentes— en *Annales*.

Las cartas de Bloch y Febvre que B. y M. Lyon nos dan a conocer también forman parte de la historia de *Annales*, ya que expresan objetivos que los autores mantienen y encarnan en su práctica historiográfica. Consideramos que esta obra arroja luz sobre los «combates por la historia» de Febvre y Bloch. Su lectura es indispensable para aquéllos que estamos en el tema porque amplía y complementa, desde una perspectiva diversa, el panorama de la historiografía francesa a principios del siglo XX y, por consiguiente, de nuestro común acervo cultural.

Hebe Carmen Pelosi

MC DANNELL, Colleen y LANG, Bernhard, **Historia del cielo**, Madrid, Taurus, 1990 (458 pp.) y DELUMEAU, Jean, **Une histoire du Paradis. Le jardin des délices**, París, Fayard, 1992 (358 pp.).

Los espacios del más allá —celestiales o infernales— han suscitado, en los últimos años, una serie de investigaciones, no sólo en el terreno histórico sino también en el literario, artístico y filosófico. Deudores, en parte, de las obras pioneras de Howard Patch, Jean Danielou y F. Bar, los estudios modernos se han centrado, fundamentalmente, en el análisis de lo que llamaríamos las «proyecciones idealizadas» del otro mundo a lo largo de los siglos —es decir, las construcciones imaginarias del más allá en que una sociedad dada vierte sus anhelos y esperanzas—. Resultado de esta orientación han sido obras tales como *El nacimiento del Purgatorio*, de Jacques Le Goff (de 1981) y los trabajos más recientes de Jean-Claude Schmitt, Jérôme Baschet, Giuseppe Gatto y Peter Dinzelbacher (por no citar más que algunos títulos).

Los dos estudios que nos ocupan en este caso se ubican, precisamente, en esa misma corriente de investigación. El más allá (celestial, en ambas obras) sirve a sus autores para trazar una imagen de las esperanzas, tradiciones seculares y miedos presentes experimentados por los hombres a través del tiempo. Dado este carácter «evolucionista» —es decir, la idea del otro mundo cambia conforme lo hacen las culturas—, los dos títulos reseñados han optado por un encuadre temporal y espacial muy amplio. Esto último hace que algunos capítulos de cada obra (aquéllos que corresponden a las épocas en que se especializan sus respectivos autores) se destaquen nítidamente del resto. De la misma manera, tanto en una como en otra se ha considerado que, en este tema, no se pueden hacer distinciones netas entre «creencias» y «supersticiones» —para usar la terminología empleada por Mc Dannell y Lang— con lo cual, los distintos especialistas adhieren a una postura que

está gozando cada vez de mayor aceptación entre los estudiosos actuales: la que matiza la polémica «religión erudita-religión popular». Finalmente, en los dos casos, estas pesquisas comienzan por el análisis de las tradiciones bíblicas sobre el más allá, demostrando el valor que éstas tuvieron en este tema a lo largo de la civilización occidental.

En primer lugar, el libro de Mc Dannell y Lang se presenta como una vasta historia de las ideas sobre el paraíso celestial desde tiempos bíblicos hasta nuestros días. Un objetivo tan vasto hace que el estudio adolezca no sólo de lógicas ausencias documentales sino de ciertos errores conceptuales. Estos últimos se deben, en gran medida, a una clasificación que ambos autores tratan de hacer de la idea de Paraíso de cada época, clasificación que distinguiría entre cielos *teocéntricos* (aquéllos en que la figura de Dios es dominante) y *antropocéntricos* (en los que se exaltan los placeres humanos). En función de esta ecuación, el libro se presenta como una sucesión de etapas teocéntricas alternadas con períodos antropocéntricos. En las primeras (el cristianismo primitivo, la prédica augustiniana en sus comienzos, santo Tomás, los reformistas y contrarreformistas del siglo XVI, etc.), el cielo es concebido como un espacio de comunión mística con Dios, comunión que tiene un carácter exclusivo —el alma sólo se complacía en adorar a la divinidad—. Por el contrario, en los segundos (ejemplificados en los últimos escritos de san Agustín, la prédica de san Ireneo de Lyon, la poesía de fines de la Edad Media, las doctrinas de Swedenborg y la cultura norteamericana de nuestros días), el paraíso celestial es entendido como un lugar perfecto, donde el hombre goza de todos los bienes —materiales y espirituales—, llevando una vida «ideal».

Como se puede apreciar, la obra es heterogénea y, sobre todo, carente de matices. El modelo dicotómico reseñado —que, justo es decirlo, no sólo es válido sino muy sugerente— prima excesivamente a lo largo del libro, con lo que muchas veces las conclusiones resultan forzadas. Además, se aprecia una cierta falta de trama histórica que sustente algunas de las hipótesis (¿por qué se pasa de un cielo antropocéntrico a uno teocéntrico y viceversa?).

Mención aparte merecen dos capítulos de la obra: el referido a las ideas escatológicas de Swedenborg y el apéndice sobre el cielo en la tradición hispana —incluido en la edición española del libro—. El primero es destacable por el erudito manejo conceptual y de documentación que hacen los autores sobre el pensador sueco. El segundo, en cambio, es un bosquejo demasiado generalizador y que adolece de ciertos errores. Suponer que la idea de Paraíso en la Alta Edad Media española era teocéntrica —imagen que los investigadores deducen, exclusivamente, a partir de las ilustraciones del beato de Liébana— es ignorar las tradiciones «antropocéntricas» (para seguir la caracterización propuesta), incluidas, por ejemplo, en los relatos de san Valerio del Bierzo. De la misma manera, asociar la noción de un cielo pleno de disfrutes mundanos a las ideas aportadas por los musulmanes es soslayar las distintas creencias islámicas sobre el más allá —magníficamente analizadas hace ya algunos años por Miguel Asín Palacios— y la existencia, después de la invasión árabe, de muchos relatos cristianos que se ajustan más al modelo «teocéntrico» —aún en zonas de

importante influencia musulmana—.

Finalmente, una acotación adicional merece la excelente calidad de la citada edición castellana, como así también la cuidadosa selección de ilustraciones que acompaña el texto.

Por su parte, el estudio de Jean Delumeau se centra en un grupo específico de ideas sobre los espacios celestiales: las que se refieren al Paraíso terrenal. A partir de esta premisa, el autor traza una auténtica historia del Edén, resaltando los elementos que contribuyeron a su creación, su configuración definitiva, su apogeo, su cuestionamiento histórico y, finalmente, su desaparición. Dicha evolución está determinada, a juicio de Delumeau, por tres ideas básicas: la nostalgia del paraíso terrestre, la esperanza de instauración de un reino celestial sobre la Tierra —que duraría un milenio— y el deseo de un mundo perfecto de gracia divina en el más allá.

Para trazar esta semblanza, el autor parte de un concepto clave: el paraíso fue, en un principio y por largo tiempo, el paraíso terrestre. En función de este enunciado, se consideran las distintas tradiciones y motivos que influyeron en la creación de este «jardín de las delicias» —los temas clásicos de los Campos Elíseos, la Edad de Oro y las Islas Afortunadas—. Asimismo, se analiza de qué manera se produjo la cristianización de estas creencias —proceso en el que Delumeau exalta la figura de algunos personajes de la patrística, tales como san Basilio, Tertuliano, Prudencio e Isidoro de Sevilla—.

En un segundo capítulo, el autor contrapone las dos corrientes de pensamiento que, a lo largo de los primeros siglos cristianos, debatieron sobre si el Edén seguía hallándose sobre la Tierra —en un lugar inaccesible— o, en virtud del pecado original, había sido trasladado al cielo. Sugerentes son, en este sentido, sus acotaciones sobre la existencia de una idea de lugar intermediario entre el mundo terrestre y el celeste —sitio de una cierta bonanza y placer— que figura en varias obras de esta época —idea a considerar en la polémica sobre la aparición de la noción de purgatorio—.

En los apartados referidos a la Edad Media, Delumeau entiende que, en ese entonces, existía una firme convicción de que el Edén aún se encontraba en algún lugar de la Tierra. A partir de allí, estudia los tratados de Cosmas Indicopleustas, Juan Damasceno, san Isidoro, Pedro Lombardo, santo Tomás, san Buenaventura, Dante, Jean de Mandeville, Pierre d'Ailly y Cristóbal Colón, entre otros. En cada caso, el autor analiza qué imagen de paraíso terrestre presenta cada una de las obras consideradas y, en particular, cómo aparece justificado en ellas el hecho de que el Edén, aunque presente, sea inaccesible a los hombres. Por otro lado —y esto es destacable—, Delumeau ha estudiado la cartografía medieval para caracterizar la misma imagen de paraíso a partir de las fuentes iconográficas.

Mención aparte merece el capítulo dedicado al reino del Preste Juan —monarca fabuloso que se encuentra en el centro de varios relatos medievales—, lugar al que se adjudicó muchas de las características del paraíso terrenal (era un sitio repleto de piedras preciosas, con una fuente de la juventud, donde no había enfermedades, los perfumes se esparcían por el aire, etc.). Faltaría, sin embargo, una indicación de por qué elementos tales como estas piedras o perfumes son propios de un ámbito pa-

radisíaco (tal como lo ha demostrado Jean-Pierre Albert en su libro *Odeurs de sainteté. La mythologie chrétienne des aromates*). También son objeto de estudio en este apartado otros espacios edénicos, por lo común insulares (las islas Afortunadas, Avalon, Brasil, Cibola, etc.). Por último —como era de esperar—, se considera la manera en que estas narraciones incidieron en la mentalidad de los viajeros de los siglos XV y XVI, comenzando por el propio Colón (tema que, como es bien sabido, ha conocido una gran difusión en la historiografía de los últimos años).

Los capítulos dedicados a los siglos XVI y XVII son, sin duda, los más sugestivos de la obra. Reconocido especialista de la Edad Moderna, Delumeau se mueve con soltura y erudición en lo que hace a esta época. Así, nos demuestra cómo, a lo largo de esos siglos, la noción de un paraíso localizable en la Tierra va siendo abandonada —no sin dolor, aclara— en virtud de los adelantos científicos y geográficos. Sin embargo, ello no quiere decir que se deje de lado toda referencia al paraíso terrenal: aunque desaparecido, éste había estado en algún lugar del mundo y era necesario determinar dicho lugar. Para ello, los teólogos y tratadistas modernos utilizaron el relato del *Génesis* como fuente histórica y dedujeron, a partir de éste, localizaciones posibles del Edén en Africa, el Ecuador, América y la Mesopotamia asiática —el lugar que acabaría imponiéndose—. De la misma manera, se trató de determinar su superficie y, en especial, lo que Delumeau llama sus «refinamientos cronológicos» (¿qué día había sido creado por Dios?, ¿cuándo fue colocado Adán en él?, ¿cuándo nació Eva?, ¿cuándo sucedió el pecado original?). Son significativas, en lo que hace al último conjunto de preguntas, las respuestas formuladas por el siciliano Agostino Inveges a mediados del siglo XVII —cuyo tratado ha sido analizado por Delumeau magníficamente—.

Finalmente, los conocimientos arqueológicos de los siglos XVII y XVIII —en particular, el evolucionismo— acabarán con la última idea del Paraíso terrestre al negar valor histórico al libro del *Génesis*. Con su desaparición, se termina igualmente una relación fundamental para el pensamiento antiguo —que Delumeau subraya cuidadosamente a lo largo del libro—: paraíso terrestre y pecado original. Los hombres habían perdido el Edén en virtud del pecado. Su falta, además, había sido castigada por Dios con el dolor y la muerte, de los que estaban exentos hasta entonces. Por tanto, la idea de Paraíso terrenal —como bien lo señala el autor— comportó durante siglos la imagen de un Dios vengativo que había castigado esa falta. Delumeau concluye preguntándose si, al fin y al cabo, la desaparición del paraíso no significó al mismo tiempo la desaparición de esa imagen de Dios punidor. Con ello, el especialista francés se mantiene en la línea de investigación que iniciara hace años, la de estudiar la manera en que ha cambiado la relación de los hombres con Dios, desde la Edad Media a nuestros días —y que conociera títulos como *La peur en Occident*, *Le péché et la peur*, *L'aveu et le pardon* y *Rassurer et proteger*—. Estas complejas vinculaciones de los seres humanos con Dios encuentran en el Edén uno de sus puntos de contacto y, por consiguiente, la existencia de este último supone una dimensión angustiante —por su pérdida tras el pecado original— pero a la vez espe-

ranzada —por su posible hallazgo— que la humanidad ha experimentado durante siglos.

En el cielo o en la Tierra, como podemos ver, el Paraíso ha alimentado la imaginación humana y, en función de ello, se presenta como un sugerente ámbito para desarrollar la investigación histórica. En última instancia, tal como bien lo señala Marjorie Reeves —en una frase con la que Delumeau comienza su libro—, «los sueños de los hombres constituyen una parte de su historia y explican muchos de sus actos». Paraíso, Infierno y Purgatorio son buena prueba de ello.

Ariel Guiance

MOLLAT, Michel, **Los exploradores del siglo XIII al XVI. Primeras miradas sobre nuevos mundos**, México, Fondo de Cultura Económica, 1990 (214 pp.).

La obra que presentamos es una síntesis histórica referida a la serie de exploraciones y descubrimientos, que el autor circunscribe a las «primeras miradas sobre nuevos mundos». Vale decir que el lector «no encontrará aquí una exposición cronológica de los grandes descubrimientos ni una prosopografía de los exploradores. Lo que se le ofrece es un ensayo de reflexión sobre la manera en que los exploradores vieron y descubrieron los países y los pueblos visitados por ellos» (p. 9).

Este ensayo de reflexión es, por tanto, interdisciplinario: la historia, la geografía y la etnología concurren para dar cuenta del problema que subyace a todos y cada uno de estos descubrimientos: la alteridad.

Cronológicamente, el estudio abarca desde el siglo XIII —cuando se produce la apertura a Asia y el Extremo Oriente de la Europa cristiana— hasta mediados del siglo XVI —época en que la Europa de los descubrimientos se recoge y hace un balance—.

Estructuralmente, se subdivide en tres partes, más una «Advertencia» y un «Epílogo» generales. Primero se presentan algunos personajes y testimonios. Luego se analizan sus observaciones, con el fin de caracterizar la visión de los exploradores, el espíritu, prejuicios y supuestos «maravillosos» que guiaban las primeras miradas de las nuevas realidades observadas. Por último, se aborda el problema de las diferencias culturales y de la alteridad.

En «Personajes y Testimonios», Michel Mollat nos ofrece una brevísima reseña de la vida y obra de quienes, por primera vez, revelan un lugar antes no visto por los ojos europeos. Del siglo XIII al XVI desfilan personajes de distintas nacionalidades y profesiones, tales como Jean Plancarpin, Guillaume de Rubruck, Giovanni Montecorvino, Marco Polo, Guillaume Adam, Etienne Raymond, Ibn Batutah, Antonio Malfante, Pietro Rambulo, Pedro da Covilham, Gomes Eanes de Zurara, Alvise Cadamosto, Antonietto Usodimare, Diego Gomes, Bartolomeu Dias, Vasco de Gama, Cristóbal Colón, Binot Paulmier de Gonneville, los hermanos Verrazano, Jacques Cartier, Hernando de Magallanes y muchos otros más.

Tras sus «aventuras», Europa toma contacto directo con territorios tártaro y moscovita, chino y extremo orientales, hindú y africano, etíope y americano, incluso con el «reino del Preste Juan». El Indico, el Atlántico y el Pací-

fico descubren lentamente su bruma de asombro y temor.

«He aquí en una mescolanza, clérigos deseosos de evangelizar, guerreros furiosos de batirse con los infieles, profesionales del mar, mercaderes, diplomáticos; unos trabajando para sí mismos, otros para la gloria de Dios y la de sus príncipes» (p. 86). ¿Qué tenían en común todos ellos? Hacia 1595, Jacques de Villamont daba la respuesta, ya que con acierto observaba que «mientras más ve el hombre, más desea ver» (p. 94). ¿Qué movía a estos hombres a una aventura plagada de desdichas y penurias? La voluntad de conocer, una curiosidad a toda prueba, fue en ellos la disposición principal que les permitió vencer las dificultades. Junto a ella, la voluntad de saber y la tenacidad, únicos medios para lograr la fama personal, la riqueza tan ansiada, el triunfo de la fe o de la Corona a la que se servía.

«Los exploradores ante sus descubrimientos» constituye un compendio de los prejuicios, conocimientos, creencias, certidumbres, sentimientos y dudas de los exploradores, que condicionaban «su mirada a manera de un prisma y es evidente que no podían concebir de antemano paisajes y sociedades de otra forma que con la ayuda de normas, de medidas y de imágenes familiares» (p. 96).

Sin duda alguna, el descubrimiento de algo nuevo y distinto debía provocar, por sí solo, un gran choque, un fuerte impacto, dado que hasta entonces, el hombre europeo reposaba en una sola experiencia cultural, que se remontaba a la Antigüedad.

Junto a esta herencia cultural común, que componía una «imagen del mundo» basada en las autoridades —básicamente Aristóteles y Ptolomeo—, cada explorador tenía «su mundo», recreado a partir de hábitos y valores del grupo al que se pertenecía. Ambos constituían «los mitos motores del descubrimiento» (p. 97), marco referencial para el abordaje y la confrontación de hechos y realidades nuevas.

Estos «mitos motores» llevaron, en Asia, a que se buscara localizar y precisar el lugar original del paraíso terrenal o el habitat de los pueblos feroces de Gog y Magog, o bien probar la sospechada identificación del Preste Juan con el gran Khan o la riqueza del Extremo Oriente.

Africa ofrecía la posibilidad de validar la teorías de los climas y la inhabitabilidad de las zonas tórridas, así como la de las antípodas. Permitía, una vez más, seguir el señuelo del reino del Preste Juan.

No obstante, nunca apareció con tanta amplitud el dinamismo de los mitos como con Cristóbal Colón. A las viejas leyendas del océano vino a añadirse la búsqueda del paraíso terrenal, del país de los Reyes Magos, del Preste Juan, del oro de Catay.

Las nuevas regiones se poblaron de «maravillas», con todos los contrastes que ellas suponen. Junto a reinos fabulosos, rebosantes de oro y demás delicias terrenales, estos «nuevos mundos» se poblaron de ciclópedos, cíclopes, seres de tres ojos, unípedos, carbunclos, cinocéfalos, sátiros, amazonas, sirenas y caníbales.

A medida que se examinaban las zonas descubiertas, muchos mitos y leyendas se refutaron. A medida que las autoridades fueron puestas en duda por el testimonio vivo y la observación directa de los exploradores, los errores de los geógrafos antiguos fueron corregidos. Así, lentamente, cíclopes, carbunclos, sirenas, amazonas dejan de poblar tierras y mares, apareciendo

en su reemplazo jirafas, hipopótamos, cocodrilos, elefantes marinos.

Lo primero que se comprueba son las nuevas dimensiones del mundo. El sentimiento más inmediato es el asombro ante las inmensidades y desmesuras de ríos, mares, montañas, desiertos. Tras su recorrido por Mongolia, Europa le parecía pequeña a Rubruck y luego de su visita a China, Marco Polo sintió que el mundo hasta entonces conocido estallaba.

Junto a la transformación de las imágenes del mundo, cambian las imágenes del cielo. El hemisferio austral entra en escena y, con él, la Cruz del Sur y las Nubes de Magallanes.

Frente a la inmensidad y la desmesura, estos hombres trasuntan dos sentimientos: el del aislamiento —sea individual o colectivo— y el de la debilidad humana —frente a las adversidades a superar—.

Las nuevas geografías provocaban, también, asombro, por sus contrastes climáticos o por su vegetación y fauna exóticas. La exuberante vegetación africana sorprende a Zurara y a los suyos a tal punto como para denominar «Cabo Verde» a un paraje descubierto. Tanto Gonneville como Colón se sienten en el Edén al llegar a América.

Sin embargo, no todas son buenas impresiones. Los fríos helados canadiense, patagónico o moscovita impresionaron a Cartier, Pigafetta o Plan del Carpine. El desierto de Sahara sobrecogía a quienes intentaran su cruce. Las montañas asiáticas resultaban prácticamente infranqueables y aterradoras a estos aventureros.

El descubrir al «otro» generaba otro tipo de situaciones y de asombros. «El descubrimiento de nuevos paisajes era una cosa, el de los nuevos rostros otra. Los primeros encuentros de los humanos, cuando se conocen, se resumen en nuevas actitudes: se ven, se observan, se comunican, intercambiando gestos, palabras, objetos; se sienten diferentes y se juzgan mutuamente» (p. 141). Lamentablemente, este «descubrir al otro», esta percepción de la alteridad es unilateral, dado que sólo contamos con la impresión de los descubridores. Sólo a través de ellos encontramos atisbos de la visión de los descubiertos. Y esto ocurre muy raramente.

Los primeros contactos se realizaban por medio de la gestualidad. Pero, para profundizarlos, era necesario el lenguaje. En sus viajes al Asia o al Africa islámica, los exploradores contaron con el apoyo de intérpretes -aunque no siempre fueran confiables-. Estos sirvieron de mucho en esos ámbitos, pero en el Africa negra o en América no tenían razón de ser: no había ni tártaros ni musulmanes. Se justificó, entonces, la «caza de intérpretes», es decir, la captura de nativos para que aprendieran el nuevo idioma y comunicarse, por medio de ellos, con las poblaciones autóctonas. Un segundo objetivo perseguido era su utilización como guías en la búsqueda del oro tan deseado.

Y este «frente a frente» entre conquistadores y conquistados es el tema central de «La diferencia a nivel cultural». Tras el primer contacto ¿cuáles fueron las actitudes de los europeos? Generalmente, el menosprecio. Menosprecio que, como bien refleja Zurara, era doble: hacia el hombre de color y hacia su hábitat. Ambos, color y hábitat, eran considerados obstáculos —casi infranqueables— para el logro de una vida civilizada.

Por esta actitud, podría acusarse a Zurara y demás descubridores de cierto racismo o eurocentrismo. Pero ¿podían

actuar o pensar de otra manera? «El Occidente europeo había heredado de la Antigüedad la distinción entre sociedades civilizadas y sociedades bárbaras. El enfrentamiento entre la pertenencia al cristianismo y a la infidelidad había abierto aún más la brecha y el renacimiento de la cultura grecorromana no podía más que enfatizarla. ¿Cómo pensar entonces en sociedades y Estados realmente organizados descubiertos fuera de la ecumene, en plena infidelidad?» (p. 170).

El choque fue, sin duda, grande, grave. El problema de la alteridad se hizo constante. Dos series de comprobaciones resumen los interrogantes y contradicciones que se les plantearon a los hombres de entonces, fundamentalmente a los exploradores:

a) fuera de la ecumene tradicional existen sociedades organizadas —los tártaros son un ejemplo de ello—;

b) en plena «barbarie», al margen de toda influencia cristiana, se hallaban «salvajes» naturalmente honestos. Dan testimonio de ello los «antillanos» de Colón, los «patagones» de Magallanes o los nativos de las costas africanas.

Se generó un malestar ante la diferencia. Los conocimientos adquiridos chocaban con las comprobaciones empíricas; las creencias y valores heredados no daban cabida a las nuevas realidades. ¿Cómo actuar?

Se buscaron, se intentaron soluciones, basadas generalmente en la enajenación de la cultura aborigen. La empresa colonial americana ofrece un amplio muestrario de posibilidades. Ninguna dio resultado.

Pero cabe preguntarse si la cuestión de la alteridad ha sido resuelta en nuestros días. Sin duda, la respuesta a tal interrogante será negativa si se observan los nacionalismos xenófobos de los Balcanes o de ciertos sectores de la sociedad alemana o francesa.

No pretendamos, pues, que quienes se pusieron por primera vez en contacto con pueblos y lugares desconocidos resolvieran este crucial interrogante. No juzguemos, pues, su accionar con nuestros ¿valores morales?

Estas serían las advertencias finales de Michel Mollat en este trabajo que constituye un fresco acabado de una época histórica tan rica en situaciones «novedosas».

Gerardo Rodríguez Pagés

MOLLAT DE JOURDIN, Michel, **Europa y el mar**, prefacio de Jacques Le Goff, Barcelona, Crítica, 1993, Colección «La Construcción de Europa» (VIII + 278 pp.).

La unidad europea está en marcha. Maastricht es una realidad. Pero una realidad a medias, dado que todavía dista de ser efectiva o totalmente real. En cierta forma, la Comunidad Europea implica una construcción o reconstrucción de Europa. Y, tal como afirma Jacques Le Goff en el prefacio a todas las obras de esta colección, «esta gran esperanza sólo se realizará si se tiene en cuenta el pasado: una Europa sin historia será huérfana y desdichada. Porque el hoy procede del ayer, y el mañana surge del hoy» (p. VII).

La reconstrucción de Europa requiere de decisiones geo-políticas, de estrategias económicas, de políticas sociales y de una toma de conciencia histórico-cultural. Esta última marca-

rá el camino hacia la unidad, señalando las disputas, conflictos y contradicciones internas de tal sendero. Como triste y certeramente afirmara Erasmo: «—¡Oh desgracia! Sólo el nombre de su país separa a los pueblos. «¿Por qué no les reconcilian tantas cosas como tienen en común?» (p. 241).

Resaltar estas «cosas en común» es el objetivo del esfuerzo conjunto de las editoriales Crítica, Laterza, Beck, Le Seuil y Basil Blackwell y de los autores convocados para tal empresa: Leonardo Benévolo —quien consideró el tema de la ciudad—, Massimo Montanari —que analizó la alimentación—, Ulrich Im Hof —cuyo estudio resulta ser el más acotado, dado que analiza el fenómeno de la Ilustración—, Josep Fontana —que abordó las miradas que Europa hizo y hace de sí misma—, Werner Rösener —que, una vez más, vuelve su mirada sobre los campesinos—, Charles Tilly —su examen se circunscribe a las revoluciones europeas desde de fines del siglo XV—, Umberto Eco —y sus planteos sobre el idioma— y Michel Mollat —quien, con sus análisis referidos a Europa y el mar, nos ocupa aquí—.

Una de esos elementos comunes ha sido el mar. Y de allí que el primer libro editado por esta colección se refiera, precisamente, a él.

Los vínculos de Europa con el mar, o con los mares, se remontan a los mismos orígenes del continente. Ya en la Antigüedad eran conscientes de esta interdependencia. Platón afirmaba —afirmación válida aún hoy— que «estamos agrupados a orillas del Mediterráneo como ranas a orillas de un estanque» (p. 22). Incluso podría afirmarse que Europa es una casi-isla, rodeada y acosada por los mares que la vivifican de yodo y sal marinos.

En este libro, Michel Mollat aborda este elemento aglutinante desde la historia y desde la antropología histórica. Abordaje histórico, porque recorre la historia de las tradiciones marítimas europeas desde la Antigüedad, estudiando las distintas etapas y características de la lucha por el dominio del mar. Abordaje histórico-antropológico, porque analiza los rasgos culturales comunes a las tradiciones marítimas señaladas y la vida diaria —sentimientos, sufrimientos, mentalidades e ideales— de «las gentes de mar».

Hasta bien entrado el Medioevo, las tradiciones marítimas europeas —mediterránea y nórdica— se dieron mutuamente la espalda. Cada una vivió su propia vida, en circuitos casi cerrados. «La imagen de Europa vista desde el mar se asemejaba entonces a un espejo partido, pero no roto» (p. 31).

Este espejo comenzó a unirse, lentamente, a partir del siglo XI, cuando el Atlántico norte entró en escena. El primer acto resultó trágico. Hariulfo, abad de Saint Riquier, así lo testimonia: «el mar vomita en sus orillas los monstruos que ha alimentado con sus peces» (p. 53). Esta tragedia tiene sus primeros actores en los vikingos, quienes, a pesar de esta «primera impresión», estimularán el comercio con los mares del norte y noreste.

Hacia finales del siglo XIV, los mares del Norte y Báltico comenzaron a despoblarse de cíclopes y a cubrirse de importantes ciudades portuarias. El tráfico mercantil —ya sea por rutas marítimas o terrestres— estimuló el conocimiento recíproco y la interdependencia de las tradiciones mediterránea y nórdica. Este segundo acto distó de ser dramático. A los contactos comerciales acompañaron las misiones eclesiásticas, los concilios ecuménicos

y los viajes de los estudiantes universitarios. «La Europa marítima no nació de una absorción, porque cada sector conservó su personalidad, sino de intercambios. Si terminó prevaleciendo una especie de ecumenismo marítimo, no fue porque unos anularan a otros» (p. 100).

El tercer acto abrió a Europa las puertas de Occidente, rompiendo la «cerrazón» que imponía el estrecho de Gibraltar. Es el turno del Atlántico, de los grandes descubrimientos y de las disputas territoriales. Es la época de «la aventura europea en el mar» (p. 121); época que jugó un papel de primerísmo orden «en la construcción de Europa y, por extensión, en el despertar de la personalidad europea» (p. 124).

A partir de los siglos XV y XVI, el mar pasó a ser un componente insoslayable del Estado, inversamente proporcional a la extensión territorial (p. 129) y de límites sumamente difusos. El propio cardenal Richelieu reconocía que «el mar es una de esas herencias de las que todos los soberanos pretenden quedarse con la mayor parte, y sin embargo es aquélla sobre la que los derechos de cada cual parecen menos claros» (p. 244).

Pero, por sobre los particularismos y los conflictos, latía Europa, entendida como una serie de tradiciones y de elementos culturales comunes. Una cierta unidad histórico-cultural, distinta a la *Christianitas* medieval, comenzó a tomar cuerpo con la modernidad y su amalgama de tradiciones marítimas.

Notable paradoja: la modernidad, que ensambló las tradiciones mediterránea y nórdica, convirtiéndolas en una herencia común, dividió los mares y los puso en disputa entre las distintas naciones.

Paradojal resulta ser también la imagen que los europeos tuvieron del mar. El mar resultó siempre de naturaleza ambigua: fue visto como imperio del mal y de las desgracias a la vez que fuente de felicidad y de riquezas.

Las tempestades eran consideradas castigos divinos, el silbido del viento y el gritar de las aves, el lamento de los muertos en altamar. Y, sin embargo, allende a o en el mar se encontraban las Islas Afortunadas, Antilia o el perdido Paraíso terrenal.

Visiones contrastantes y antagónicas, que son tanto escandinavas como grecolatinas, paganas como cristianas y que perduran aún hoy —aunque sólo conserven su aspecto exterior y sean mantenidas como notas folklóricas vaciadas de contenido, en la mayoría de los casos—.

Estas tradiciones revelan un diálogo secular entre los ocupantes de los suelos costeros y el vecino mar. Diálogo del que dependía la supervivencia de poblaciones enteras, que obtenían de él la sal y los recursos ictícolas (atún, bacalao, arenque, cetáceos, corales, etc.), indispensables tanto para la vida diaria como para el comercio.

A partir de dicho diálogo se generaron actitudes y mentalidades comunes a los «hombres de mar», pese a las diferencias culturales o geográficas. La solidaridad y la sociabilidad, por un lado —manifiestas en cofradías y obras pías— y el espíritu de independencia, por otro —reflejado en el corso y la piratería—, ilustran los caracteres comunes de estos personajes.

El *modus vivendi* de todos aquellos que de una u otra manera se relacionaron con el mar condicionó, en muchos casos, el espacio urbano. Pese a todas las diferencias, la ciudad portuaria ofrecía similitudes que las convertían

en lugares comunes para los europeos de entonces y de ahora: el muelle, el burdel, el arsenal —a partir del siglo XVI—, las callejuelas tortuosas, los múltiples ruidos y los variados —y hediondos— olores.

Junto a ellas, los faros, torres de vigía, aduanas y oficinas administrativas hacían de las costas y los puertos paisajes por todos conocidos y documentados en portulanos, isolarios y mapasmundi. De allí que Michel Mollat sostenga que «las imágenes familiares y comunes a los marinos no (sean) sólo materiales y visuales. Otras son de orden mental, unas basadas en hechos vividos y convicciones, otras en circunstancias imaginarias y mitos» (p. 206).

El mar, a la vez desolación y esperanza, motiva a la reflexión. Precisamente, el recorrido que nos ofrece las páginas de esta obra es una meditación y una invitación a ella, en torno al proceso de la unidad europea y a la importancia que adquiere el mar en dicho proceso.

Si es imperiosamente necesario responder a las preguntas ¿Quiénes son los europeos? ¿De dónde provienen? ¿Hacia dónde se dirigen?, también es imperiosamente necesario saber «¿cuál fue, cuál es, cuál será el papel del mar en la aventura europea?» (p. 1).

Y si el proceso de unidad se halla en marcha pero aún resulta incompleto e impreciso, con gran cantidad de complicaciones, ello se debe, entre otras causas, a que los ideólogos de la unidad no repararon en la crisis marítima de Europa, en la necesidad de una reconversión profunda que permita armonizar una herencia común, actualmente de dispar desarrollo —ningún observador puede dejar de apreciar el grado de deficiencia económica de los países mediterráneos en relación a los países nórdicos—.

Como el propio Mollat afirma, estas reflexiones son la excusa, la justificación que el autor ha encontrado para repensar y replantearse el proceso de reconversión europea a partir de la propia experiencia histórica y de la unidad cultural.

La identidad de Europa y su consolidación descansan, pues, «sobre una cultura común, y el mar es un elemento esencial de ella» (p. 253).

Gerardo Rodríguez Pagés

PARISSE, Michel y BARRAL i ALTET, Xavier (eds.), **Le roi de France et son royaume autour de l'an Mil**, París, Picard, 1992 (255 pp.).

En 1987 se cumplieron mil años del advenimiento al trono de Hugo Capeto. Tal ocasión ofreció la posibilidad de realizar un balance sobre la dinastía capeta, considerada limitada y débil, no sólo por la historiografía francesa, sino también por historiadores alemanes, belgas, ingleses e italianos.

En 1975 se afirmaba que en Francia, hacia el año mil, la autoridad real era nula frente al poder de los grandes señores que se repartían y controlaban el territorio.

La década del '80, sin embargo, comenzó a remarcar los aspectos positivos de los reyes capetos. Retomando a G. Duby y a R. Fossier, se consideró que para la constitución del feudalismo era necesaria la existencia de una corona, de un rey fuerte. Por esta razón, los reyes de Francia de este período gozaron de poder y prestigio.

No obstante, plantear esta nueva visión no implica hablar de la existencia de un Estado compacto, limitado por fronteras precisas. Por el contrario, el reino capeto se componía de un conjunto confuso y en movimiento de derechos, prerrogativas y posesiones territoriales; en suma, era una amalgama de elementos dispares y diversos.

Las *Actes du Colloque Hugues Capet, 987-1987. La France de l'an Mil* (Paris-Senlis, 22-25 juin 1987) aquí comentadas sólo tratan, pues, de señalar el estado de nuestros conocimientos en torno a ciertas cuestiones de índole político-institucional y arqueológica de este período, dejando de lado, en esta oportunidad, los dominios religioso o cultural y las regiones no estrictamente «capetas», como Cataluña, la Lotaringia o Borgoña.

La obra consta de veinticuatro artículos-ponencias, agrupados en cuatro secciones. Las dos primeras (*Les Robertiens: ascension, couronnement et sacre* y *La vie du royaume*) son las de características más históricas, en tanto que las dos últimas (*Architecture et cadre de vie. La ville et le palais* y *Architecture et cadre de vie. La paroisse et le village*) se ocupan de evaluar los registros arqueológicos de la Francia del año mil —registros aún muy incompletos y lacunarios—.

Como afirma Michel Parisse en «Avant-propos» (pp. 7-11) estas actas tienen la intención de llevar a cabo una especie de inventario de la Francia del año mil.

En *Les Robertiens: ascension, couronnement et sacre* se abordan temáticas referidas a las condiciones que preceden la entronización de la nueva dinastía.

Karl Werner en «Les Robertiens» (pp. 15-26) considera la historia de los Robertinos, transformados en Capetos a partir de la coronación de Hugo. Analiza sus orígenes geográfico o «nacional» y social, las circunstancias de la implantación —en el oeste de Francia— de Roberto el Fuerte, Eudes y su hermano Roberto y las estructuras de poder que permiten hablar de un «Estado robertino».

Esta intervención permite avanzar sobre una querella bizantina, como lo es la de los orígenes de los Capetos. Tradicionalmente —sobre todo a partir de la Revolución—, se sospechó de los orígenes germánicos de la nueva dinastía. Sin embargo, a partir de los estudios de F. Lot, comenzó a tomar cuerpo una visión distinta: los Robertinos eran renanos, por lo tanto sajones y no germanos o alemanes.

Gracias a las investigaciones de K. Glöckner podemos reconocer a la familia robertina como una dinastía condal —con posesiones en Worms y Rheingau— y suponer a Roberto conde de Angers a partir de 852-853.

La familia debe su posición a una serie de alianzas familiares, particularmente analizadas por Joachim Ehlers en «Carolingiens, Robertiens, Ottoniens: politique familiale ou relations franco-allemandes» (pp. 39-45) y a una organización feudal estructurada en torno a la abadía laica de San Martín de Tours. Desde este sitial de privilegio, establecieron lazos con los carolingios y las principales familias del reino franco.

Al respecto, Ehlers afirma que esta serie de lazos entre carolingios y robertinos, por un lado y otónidas, por el otro, deben entenderse como una suerte de constelaciones políticas a cargo de grupos de la más alta nobleza franca. El centro, el nudo dinámico de estas relaciones lo constituyó, a partir

de 989, la Lotaringia, cuestión por mucho tiempo irresuelta entre ambos Estados —o naciones, si hablamos del siglo X—.

Materia de suma importancia es la relativa a la coronación y consagración de Hugo Capeto: significado, límites, alcances. A esta temática se refieren Robert Bautier y Andrew Lewis a través de sus respectivas ponencias: «L'avènement d'Hugues Capet et le sacre de Robert le Pieux» (pp. 27-37) y «Successions ottoniennes et robertiennes: un essai de comparaison» (pp. 47-53).

Bautier afirma que, en el cambio definitivo de dinastías, desempeñó un papel de primer orden Hugo Capeto. De allí que sea de fundamental importancia analizar y precisar todo lo relativo a la coronación y consagración de Hugo y a la asociación al trono y posterior consagración de su hijo Roberto. Tras discutir diversas opiniones, en cuanto a lugar y fecha de las mismas, concluye afirmando que el 1 de junio de 987 Hugo fue coronado en Noyon, teniendo lugar su consagración el 3 del mismo mes en Reims. Seguidamente (y tras derrotar militar y diplomáticamente a su adversario Carlos de Lorraine), asocia al trono —coronándolo y consagrándolo— a su hijo Roberto, el 30 de diciembre de 987, en Sainte-Croix de Orléans. Esta consagración tuvo como finalidad asegurar la sucesión al trono de manera hereditaria, sin discusión ni elección, de su primogénito.

Lewis tratará de subsanar la omisión de estudios referidos a las estructuras de sucesión de los primeros capetos. Basándose en los estudios y reflexiones de K. Schmid, relativos a la sucesión de Enrique I de Alemania, demuestra la influencia que las disposiciones otonianas tuvieron en las prácticas francesas del siglo X. En ambos casos, Enrique y Hugo asociarán a sus primogénitos al trono y los coronarán. A otro hijo lo consagrarán a la Iglesia. Finalmente, al restante le otorgarán un ducado en forma hereditaria —Baviera, Borgoña—, pero sin posibilidades de acceso al trono. Complementan estas disposiciones, matrimonios concertados con familias nobles, incluso regias, sean o no del reino.

Vemos así cómo, constitucionalmente, se establecen los principios de la primogenitura y de la transmisión indivisa del reino, lo que implica la imposición de una estructura dinástica.

Una problemática de difícil resolución gira en torno a la naturaleza de la coronación y de la consagración y a los ritos y ceremoniales que las acompañan, que tienen lugar durante los siglos X y XI. Guy Lanoë en «Les *ordines* de couronnement (930-1050): retour au manuscrit» (pp. 65-72) y Hervé Pinoteau en «Les insignes du roi vers l'an Mil» (pp. 73-88) tratan de dar algunas respuestas y precisiones.

Ambos artículos enumeran los posibles textos a partir de los cuales se podrían reconstruir las ceremonias de 987. Esto es sumamente importante a la hora de definir la ideología real.

Lanoë propone la relectura de las *ordines* de coronamiento de los reyes elaboradas en el siglo X. Esta relectura revelará que, por lo general, tenemos de ellas muy malas ediciones y permitirá clasificar los ritos de coronamiento del rey. Disponemos de una decena de ritos que merecen la atención para considerar la coronación de Hugo. Tras analizarlos, concluye afirmando que, para el período 877-1059, el rito litúrgico de la consagración permanece desconocido.

En cuanto a la coronación, ésta reviste un carácter cuasi-sacerdotal. La coronación es asunto de los obispos, que hacen partícipe al rey del misterio cristiano y lo colocan como defensor de dichos preceptos, a través de este rito. Pinoteau, en tanto, se ha preocupado por las vestimentas e insignias reales. La imagen tradicional que se tiene de ellas es que, el día de la consagración, el rey calzaba botas con espolón y recubría sus vestimentas con una túnica y un manto, atados sobre su hombro derecho, de seda azul, sembrados con flores de lis de oro. Llevaba un anillo y un largo cetro en su mano derecha, y otro, pequeño, de marfil, en la izquierda. Se hallaba rematado con una pesada corona conformada por cuatro flores de lis.

Esta imagen es verdadera, pero se ajusta al siglo XII. Para el siglo X tenemos pocos datos —algunos documentos iconográficos y textos de la época—. Esta pobre documentación permite afirmar que, tanto Hugo como Roberto, calzaban botas doradas o color violeta; el manto era púrpura tejido con oro, la túnica, roja.

Una *rara avis* en este contexto es la revisión que sobre la figura de Adalberón realiza Michel Bur —»Adalberón, archevêque de Reims, reconsidéré» (pp. 55-63)— a partir de la correspondencia de Gerbert, de la *Histoire de France* de Richer de Saint-Remi y del *Liber fundationis* de la abadía de Mouzon. Sus objetivos: situar a Adalberón dentro del entramado de relaciones establecidas entre la Iglesia romana, los Carolingios, los Robertinos y los Otónidas —por un lado— y precisar los alcances de la consagración de Hugo, a pesar de la forma en que éste accede al poder —cuestión también planteada, aunque no profundizada, por Lanoë—, por otro.

La vie du royaume ofrece la posibilidad de plantear interrogantes y posiciones respecto del año mil. Dicho año deja a la luz ciertas fisuras de las viejas estructuras carolingias. Establecer sus dimensiones y alcances requerirá de múltiples estudios microhistóricos y de concepciones teóricas globalizadoras.

No obstante —y en relación al objeto de este Coloquio— todos los autores coinciden al señalar que, en los siglos X y XI, se dan cambios de importancia, que mueven a plantear interrogantes tales como: ¿De qué manera fueron reconocidos los reyes? ¿Cómo se consideraron los reinos? ¿Cómo se ejercía la autoridad real? ¿En qué consistía dicha autoridad? ¿Cuál era y cómo se componía el círculo que rodeaba al rey? ¿Cómo vivían los campesinos?

Los trabajos de Olivier Guyotjeannin, «Les évêques dans l'entourage royal sous les premiers Capetiens» (pp. 91-98) y de Dominique Barthélemy, «Sur les traces du comte Bouchard: dominations châtelaines à Vendôme et en *Francia* vers l'an Mil» (pp. 99-109) abordan cuestiones relacionadas con la constitución del grupo de *fidèles*.

Guyotjeannin, retomando a J. de Pange, habla de la «episcopalización de la realeza» entre los siglos IX y XII. Sostiene que el origen de los grandes titulares de honores del entorno real, entre los que se encuentran miembros de la Iglesia, sería una aristocracia media —cuestión analizada por Eric Bournazel en «Mémoire et parenté: le problème de la continuité dans la noblesse de l'an Mil» (pp. 111-115)—. Luego estudia la relación establecida entre el rey y los obispos, con el objeto de rechazar visiones esquemáticas, tales como la de la debilidad de la realeza ante los obispos, convertidos en señores temporales, o la de los obispos

títeres del rey. La realidad es más compleja, el juego de interferencias es múltiple y recíproco. Así habrá zonas bajo control directo de la realeza, como París, Senlis u Orléans y otras que se escaparán a dicho control, como Troyes, que responde al conde de Champagne, o Ruán, que depende del duque de Normandía.

Precisamente, una segunda intervención de Andrew Lewis, «Observations sur la frontière franco-normande» (pp. 147-54), aborda el tema de la constitución del ducado de Normandía, cada vez más alejado de los dominios capetos, con fronteras —naturales y militares— bien delimitadas y fortalecidas. La constitución y evolución de la frontera franco-normanda se corresponde con el desenvolvimiento del poder local, claramente ejemplificado a través del conde Bouchard, *fidèle* entre los *fidèles* de Hugo Capeto, según Barthélemy, o «Conde-vasallo» de los Robertinos, según K. Werner.

La región de Vendôme bajo dominio del conde Bouchard es sumamente importante para estudiar el «encelulamiento» o sistema castral, dado que el «modelo vendômois» es observable tanto en el valle del Loire como en el del Sena. Según Barthélemy este estudio local, circunscripto al período 980-1030, permite comprender y estudiar la dominación aristocrática —sea o no feudal— y la relación conde-*milites*, hoy en boga gracias a los trabajos de J. Flori.

Tanto Guyotjeannin como Barthélemy plantean —sin analizarla— la cuestión de la constitución de una nueva nobleza o aristocracia. Hace tiempo, M. Bloch se refería a ella como a una «nobleza en gestación», distinta de la carolingia. Bournazel retoma esta postura, con la intención de matizarla. En su análisis, relaciona el parentesco con la memoria nobiliaria, demostrando que si bien hay un tipo de *homo novus* que designa la ruptura histórica del año mil, éste busca filiarse con la aristocracia palatina carolingia —incluso galo-romana— con la cual se establece cierta continuidad, pese a la ruptura. Esta continuidad se logra a través de la «manipulación» de la memoria y la reconstrucción de un pasado «heroico», difícil de precisar históricamente.

Según él, el objetivo de esta reconstrucción a partir de la memoria tiene por objeto asegurar la permanencia del linaje. Para lograrla, se recurre, a su vez, a la hipergamia sistemática que conduce a la consolidación del sistema agnaticio.

Pierre Bonnassie en «Les paysans du royaume franc au temps d'Hugues Capet et de Robert le Pieux (987-1031)» (pp. 117-129) plantea temáticas recurrentes en él: el esclavismo, el campesinado dependiente, la fractura del año mil. Su hipótesis es que durante los reinados de Hugo Capeto y de Roberto el Piadoso, el campesinado evolucionó de una servidumbre de tipo esclavista/rural antigua, a otra, caracterizada por lazos de dependencia personal y estructurada en torno al señorío banal.

Para reconstruir esta evolución se enfrenta con un grave problema —siempre presente a cualquier investigador de los siglos X y XI—: la escasez de las fuentes. En este caso, agravada por cierta hostilidad hacia los campesinos por parte de los cronistas y por una desigual distribución en los archivos, dado que abundan para Cataluña pero son casi inexistentes para Quercy, por ejemplo.

De estas fuentes surge una imagen bifronte del campesinado. Una cara lo muestra miserable y sojuzgado; otra, libre y tesonero. Lo que no dejan de

reconocer es que se hallan oprimidos por los señores, hecho que se manifiesta en estallidos de violencia, siempre contenidos, en herejías o bien a través de la radicalización de la paz de Dios.

Y será Hans Goetz quien analice esta última institución en «La paix de Dieu en France autour de l'an Mil: fondaments et objetifs, diffusion et participants» (pp. 131-144). En una época marcada por los desajustes políticos y sociales, el movimiento de la paz de Dios —iniciado en 989 con la paz de Charroux y concluido en 1033 con la paz de Vich— fue una tentativa por restablecer el orden y proteger a la Iglesia, el clero y los hombres desarmados mediante la prohibición de toda violencia.

La postura de Goetz es que si bien la paz de Dios fue una institución eclesiástica sinodal, contó con el apoyo tanto de las autoridades clericales como seculares —hecho que manifiesta la debilidad de la realeza capeta para mantener el orden—. Por lo tanto, la paz no estuvo en contra de la formación de los señoríos, sino contra toda violencia excesiva ejercida sobre los otros. Discute así las tesis de R. Bonnaud Delamare —que la considera expresión de la lucha entre obispos y príncipes por mantener la paz— y la de J. Lemarignier —que la estima consecuencia de la «anarquía feudal» y de la contracción del poder real—.

Las dos últimas partes de la obra tituladas *Architecture et cadre de vie* constituyen, con otras ponencias de este mismo Congreso recogidas por Xavier Barral i Altet en *Le Paysage monumental de la France autour de l'an Mil* (París, 1987), un inventario monumental, una guía de edificios, monumentos, capillas, iglesias y castillos de la Francia del año mil.

Sin embargo, como aclara Barral i Altet en el «Postface» (pp. 249-251) todavía no puede hacerse un «estado de la cuestión» de dichas investigaciones y excavaciones arqueológicas. Sólo se tratará de señalar los progresos logrados en los últimos años y las perspectivas futuras.

El avance de la arqueología medieval permitirá precisar nuestros conocimientos sobre la densidad poblacional, tanto en distritos señoriales como parroquiales, en zonas rurales como urbanas, el origen de los castillos, la implantación de burgos castrales, las relaciones aldeas-castillos, las formas de hábitat o explotación del suelo. A pesar de lo incompleto y parcial de los registros arqueológicos, estas excavaciones están demostrando diferencias notables entre el Norte y el Sur de Francia.

Con el subtítulo *La ville et le palais*, la tercera parte de esta obra y primera dedicada a la arqueología, se ocupa de la ciudad y de las construcciones urbanas, particularmente de los palacios.

La ponencia de André Chédeville «Le paysage urbain vers l'an Mil» (pp. 157-163), circunscripta al Midi, es la más general y sirve de marco de análisis a las demás, referidas a un sitio o yacimiento arqueológico en particular. Considera a la ciudad —*ville*— como un hábitat concentrado, cuya transición a la campaña la constituye un suburbio en el que se yuxtaponen zonas pobladas y zonas de cultivo. De ordinario, el conjunto se distingue gracias a sus murallas. Por ello, y pese a los múltiples términos con que se las designa, las *villes* son herederas de las *civitates* romanas en la mayoría de los casos.

Luego analiza distintas ciudades con el objeto de mostrar la enorme variedad en cuanto a superficies amuralladas; espesor y altura de las mu-

rallas, extensión y tipología de los suburbios, construcciones nuevas, refuncionalización de *villes* antiguas. Sostiene que es importante estudiar iglesias y castillos construidos, dado que simbolizan las partes del espacio urbano que les corresponden a los sectores laico y eclesiástico. Como nota diferenciadora del año mil, señala la parcelación del espacio urbano, a la que se asiste como consecuencia directa del crecimiento poblacional de las ciudades.

Annie Renoux, en «Palais capétiens et normands à la fin du Xe siècle et au début du XIe siècle» (pp. 179-191) y «Evocation morphologique des palais normands et capétiens à la fin du Xe siècle et au début du XIe siècle» (pp. 193-200) puntualiza diversos aspectos de las construcciones de los palacios, importantes a la hora de estudiar el juego y las relaciones de poder entre los señores locales y la realeza. Su estudio abarca palacios capetos, construidos en la ciudad de París y sus alrededores y palacios normandos, eregidos en torno a Bayeux, Rouen y Fécamp. Por ello, ambas ponencias complementan la ya comentada de Lewis.

Geneviève Cantiè analiza, desde el punto de vista arquitectónico, los restos de un santuario, una basílica y una necrópolis encontrados en Saint-Martin de Brive —»Saint-Martin de Brive, des origines à l'an Mil» (pp. 165-167)—. La importancia del sitio radica en que son restos de edificios de mampostería anteriores al año mil, pero cuyo origen se remonta a tiempos merovingios, no romanos, como la mayoría de los restos hallados.

Gracias a la arqueología, un pequeño villorrio no contemplado en la documentación del siglo X aparece en escena. Es Douai, cuya ocupación se remonta al siglo VI. De la evolución de su poblamiento se ocupa Pierre Demolon en «Douai vers l'an Mil» (pp. 173-177), dado que este poblado protourbano adquiere singular importancia en el transcurso del siglo X, cuando su territorio fue disputado al rey Luis IV de Francia por los condes de Flandes, historia cantada por Raoul de Cambrai.

Emprendimientos microhistóricos a través del rescate de sitios arqueológicos son ejemplificados en el cuarto y último capítulo de esta obra, subtitulado *La paroisse et le village*. Son los estudios que llevan a cabo Dominique Baudreu, «Le terroir de Montréal (Aude) et son peuplement pré-castral: premiers résultats» (pp. 243-248) y, en forma conjunta, Michel Colardelle y Eric Verdel, «L'habitat littoral de Charavines (Isère): une colonisation de terroir au Moyen Age (XIe siècle)» (pp. 235-241).

El caso de Baudreu permite estudiar sitios pre-castrales de la comuna de Montreal. Precisar el hábitat del Languedoc anterior al año mil ha preocupado a historiadores y arqueólogos desde hace tiempo. Estas excavaciones revelan el predominio de un hábitat agrupado y fortificado, y constituyen el comienzo de una serie de investigaciones que tienen como objetivo clarificar el problema en dicha región francesa.

El estudio de Colardelle y Verdel permite adelantar algunas conclusiones en torno al hábitat medieval de la región comprendida de Colletière a Charavines. Hasta principios del siglo XI, las adyacencias del lago Paladru revelan una ocupación humana elástica y esporádica, con presencia de sitios romanos, galo-romanos y bárbaros. A partir del 1025-1040, se dará el crecimiento urbano y poblacional de la zona. En dicha época, la región, bajo autoridad de señores relacionados con la casa

borgoñona, adquirirá relevancia estratégica.

Joseph Avril en «La 'paroisse' dans la France de l'an Mil» (pp. 203-218) trata de determinar el contenido y significado del término «parroquia», que carece de precisión durante gran parte de la Edad Media —de allí el encomillado—. Antes del siglo x se aplicaba tanto a circunscripciones laicas como eclesiásticas. A partir de él, hizo referencia precisa a la circunscripción eclesiástica elemental, con exclusión de cualquier otra, encuadrándose definitivamente en la diócesis en el transcurso del siglo XI. También señala que los diferentes contenidos del término se originaron en la propia diversidad parroquial existente —con iglesias, capillas, oratorios, cementerios, monasterios— dado que la Iglesia nunca buscó uniformar tal situación.

Sin duda, los artículos que revisten mayor interés en este capítulo son los de Robert Fossier, «La naissance du village» (pp. 219-221), Jean Pesez, «Les naissences du village: position de la question» (pp. 223-224) y Patrick Périn, «La part du Haut Moyen Age dans la genèse de terroirs de la France médiévale» (pp. 225-234), que discuten el origen y las características de los *villages* o poblados.

Fossier sostiene que, para hablar de *village*, debemos encontrar un estatuto jurídico, una iglesia, un cementerio y un castillo que señalen su papel de centro de la región. Esto se daría entre 970 y 1040.

Périn señala que un poblado puede existir aunque no se hallen presentes los elementos antes mencionados.

Pesez indica que sabemos a ciencia cierta qué es un *village* hacia el siglo XII, pero que son escasas las evidencias para siglos anteriores. No obstante, distingue entre aldeas de herencia galo-romana y aldeas de cuño merovingio o carolingio. Con lo cual, sostiene, no puede identificarse *villa* (romana) con *village*.

Tanto Fossier como Pesez hablan de un hábitat desordenado, opuesto al hábitat fijo ligado a la tradición romana, para la Francia anterior al año mil. Según estos autores, el hábitat fijo se consolidará a partir de la mutación del año mil. Périn sostiene que las excavaciones arqueológicas, tanto en el norte como en el sur del territorio francés, revelan la existencia de hábitats agrupados de época merovingia pero, sobre todo, a partir del siglo IX. Con respecto al hábitat desordenado, incierto, realiza la siguiente puntualización: hay hábitats inciertos, que serían caseríos inestables y hábitats dispersos, permanentes, que contaban, por regla general, con una zona artesanal, una iglesia y una necrópolis. La falta de fijación de estos sitios está ligada, sostiene, al fenómeno de reagrupamiento —espontáneo o coercitivo— al que se asiste desde fines del siglo IX, originado en la revalorización de tierras, en la constitución del señorío banal y/o en los deseos de protección de los campesinos.

Este Coloquio —como una serie de libros y artículos publicados recientemente, entre los que se destaca el volumen 21 (1992) de la revista *Médiévales*— está consagrado a la discusión y profundización de temáticas suscitadas en torno al año mil. Por mucho tiempo considerados como los años del «fin del mundo», los siglos x y XI comienzan a revelarse en la actualidad como las centurias decisivas en el despertar europeo.

R. Fossier afirma —en *La Edad Media. T. 2. El despertar de Europa, 950-1250* (Barcelona, 1988, p. 23)—:

«Lévi-Strauss dijo alguna vez: 'Si Occidente produce etnógrafos es porque un fuerte remordimiento le atormenta y le obliga a confrontar su imagen con la de sociedades diferentes'. Y así vemos cómo desde hace unos años se perfila 'otra Edad Media', que se revela en el desasosiego de los siglos X y XI, en el mismo momento en que está desapareciendo». Este Coloquio trata, pues, de echar luz sobre esa «otra Edad Media» todavía en debate, con muchos interrogantes por resolver y plantear, pero con un gran futuro por delante, en cuanto a perspectivas de investigación se refiere.

Gerardo Rodríguez Pagés

PISTARINO, Geo, **I signori del mare**, Génova, Civico Istituto Colombiano, 1992 (463 pp.).

La importancia de Génova y, fundamentalmente, de los genoveses en el ámbito político y económico durante la Edad Media y su presencia en el Mediterráneo es notoria.

Génova es una ciudad de frente al mar y a sus espaldas la montaña, que se proyecta sobre el litoral. Las vías disponibles hacia el sur o hacia la montaña se adaptan al relieve de su territorio, el espacio de la ciudad debe organizarse sobre la base de exigencias políticas y comerciales en relación con el establecimiento de las grandes familias en puntos estratégicos. De esta manera, la ciudad no sólo ha ejercido una atracción sobre las poblaciones vecinas y lejanas, provocando una gran concentración demográfica, sino que ha tendido siempre a asegurar los puntos mas importantes sobre el mar y aquellos centros que puedan proveerla de hombres y naves. Es precisamente en este ámbito del mar en el cual se presenta «poderosa».

«Los genoveses: los amos del mar, los señores del mar, los dioses del mar», son voces que indican «la admiración, el respeto, el temor» que estos hombres infundían a sus contemporáneos. Así nos dice el Prof. Geo Pistarino en esta nueva obra, que se une a otras dos anteriores: *I Gin d'Oltremare* (1989) y *Genovesi d'Oriente* (1990). Es la misma imagen que perdura todavía en los monumentos, en las crónicas, en los archivos, en las tradiciones y leyendas, «en la conciencia de los países del este».

El presente volumen esta integrado por un prólogo, ocho capítulos, un apéndice, a los que se agrega una gran cantidad de imágenes pertenecientes a distintas ciudades del Oriente donde es evidente la presencia genovesa. Por último, una nota bibliográfica en la cual se dan indicaciones acerca de cada uno de los capítulos considerados, respecto a su publicación anterior o no. Una considerable y significativa bibliografía completa esta obra, como así también una variada selección de fuentes.

El capítulo primero, «Riflessi d'Oltremare nelle istituzioni medievali genovesi», es una ampliación de una relación francesa publicada en 1989. En el mismo se plantea la problemática del ordenamiento institucional del Commonwealth medieval genovés, caracterizado por diversos elementos, sobre todo, las estructuras jurídico-burocráticas de la Comuna de Génova y también los ordenamientos realizados por el gobierno de los establecimientos de Oltremare, que han sido adoptados en la madre-patria, o que fueron idea-

dos e instituidos directamente «en sede autónoma».

«La evolución de la Comuna genovesa en República y en el Commonwealth determina nuevas estructuras administrativas y económico-sociales en campos diversos» (pp. 37-38). Surge toda una clase de notarios que trabajan en forma privada o que ocupan posiciones de gobierno en los establecimientos coloniales; así también mercaderes, que actúan como diplomáticos pues establecen tratados, «proyectando en Génova las exigencias y los pedidos de los países extranjeros».

«I simboli del potere» es el título del segundo capítulo, inédito. Luego de una introducción acerca de la importancia del simbolismo en la Edad Media, el cual contiene en sí una fuerte carga no sólo de orden político, sino también de contenido intelectual y eficacia operativa, el autor hace referencia a los distintos símbolos usados por los genoveses y sobre todo aquéllos adoptados en los establecimientos coloniales del Oriente para poner de manifiesto la autoridad del estado y el signo del poder. De esta manera, se hace referencia a la proclamación de la Virgen María como Señora y Reina de la República; diversos objetos sagrados (cruz de Cristo, cruz de Santa Elena, Vaso sagrado, etc.), la cruz, como símbolo-principio de la toma de posesión territorial en nombre de Cristo y de la legítima autoridad del gobierno. También se habla de otros símbolos, como la silla consular medieval —que tenía la función de trono—, la bandera de Génova —adoptada a las particulares situaciones de los establecimientos coloniales del Oriente para indicar la presencia genovesa—, el palacio del cónsul, del *podestà* o del *capitano* —como un signo tangible de la presencia de la madre-patria en el establecimiento colonial genovés—, la moneda —como otro símbolo importante del poder—.

«En la estructura política y administrativa de la sociedad medieval, donde la breve duración de las cargas públicas constituía un gran inconveniente, ampliado en Génova por la perenne inestabilidad del gobierno, el signo del poder representaba un preciso punto de referencia, la certeza de la continuidad, la seguridad del futuro: era una garantía, si no de línea política, al menos de la constante presencia de la patria lejana» (p. 95).

El capítulo tercero, «Economia e società del Mediterraneo genovese nel tempo degli orizzonti aperti», contiene con modificaciones una relación anterior. Analiza el cuadro económico mediterráneo en la segunda mitad del siglo XIII, a partir de una serie de acontecimientos que se producen en Oriente y Occidente, destaca la importancia de las batalla de Laiazzo y Curzola, «dos batallas para el Oriente, donde se abren los horizontes más profundos y sugestivos» (p. 104).

El Prof. Pistarino analiza, además, las distintas innovaciones instrumentales y en las construcciones navales. Señala también la importancia de dos manuales de comercio: *Memoria de tucte le mercantie*, de 1278, compuesta por un anónimo y *La pratica della mercatura*, de Francesco Balducci Pegolotti, que contribuyen a explicar este panorama.

«L'impero greco. Tra Genovesi ed almogaveri» (cap. IV) reproduce con modificaciones el estudio *Simboli, bandiere, sigilli e documenti degli Amogaveri in Oriente*, publicado en 1986. «Hoy sabemos, dice el autor, que la expedición de los Almogaveri en Oriente en 1302 tuvo frágiles lazos con

la madre-patria, proyectándose más como una empresa siciliana que como un intento de expansionismo levantino de la Corona aragonesa; que aquella aventura militar destinada a permanecer como tal, sin alcanzar un válido contenido de incentivo económico, se habría agotado en la fundación y en la efímera existencia de un principiado territorial, primero en Galípoli, después en Atenas. Pero entonces ella apareció y fue juzgada como una prueba de fuerza de los catalano-aragoneses, como un intento de estos últimos por extender el naciente conflicto en los mares del Levante, con un golpe decisivo en el área esencial de la comunidad mercantil de la República» (p. 157).

El capítulo v, «La terra del mastice», es inédito. En él se alude a los distintos viajeros y cronistas que mencionan el mástique, su existencia en la isla de Quío, su comercialización no sólo en Italia sino también en España y su cosecha, como así también el tiempo y modo de cosecharlo. En tiempos de los Zaccaria, cada uno de los miembros de la familia tenía derecho a una cierta cantidad de la producción; asimismo otros mercaderes de Génova se ocupaban de este «provechoso comercio». Génova, sin duda, «heredó el sistema bizantino para la administración del negocio del mástique» (p. 221). Al final del capítulo el autor incorpora un apéndice sobre las características urbanísticas de la actual capital de Quío y notas bibliográficas sobre la historia de la isla y del Levante genovés.

«Il grifo ed il biscione in terra d'oltremare» (cap. vi), retoma con ampliaciones y modificaciones un estudio anterior publicado en Milán, en 1982, sobre «La politica sforzesca nel Mediterraneo orientale». El Prof. Pistarino considera la presencia de los lombardos y particularmente milaneses en el Mediterráneo oriental, como también la importancia que adquiere Génova como lugar de tránsito, las relaciones que se establecen entre Génova y Milán y la política que ejerce Milán sobre Génova.

El capítulo vii, «I signore del potere: Mercanti e diplomatici, uomini di guerra e di ventura nel medioevo genovese», también es inédito. Está dividido en tres partes. En la primera, el autor considera que tanto los mercaderes como los diplomáticos, los hombres de mar como los hombres de guerra son hombres de poder, «figuras clave en la historia de Génova». Con frecuencia, los diplomáticos y los embajadores genoveses son hombres de comercio. La función de embajador es confiada por la República según la oportunidad y los conocimientos específicos del interesado.

En la segunda parte considera el tema del corsarismo y la piratería: «Mercante, corsario, pirata llegan a ser anónimos en ciertos casos, porque no hay otra solución frente a la pobreza de la tierra, a los imprevistos del mar» (p. 323). Por último, en la tercera se hace referencia a la caída de Constantinopla en 1453 y particularmente a la actitud y el comportamiento que asumieron determinados personajes.

«Dall'Oriente all Occidente nel tramonto del medioevo» es el título del capítulo viii. Está basado en un estudio anterior. Luego de la caída de Constantinopla, el 29 de mayo de 1453 y la rendición de la colonia genovesa de Pera, el Levante queda totalmente alterado y se inicia la formación de un nuevo y potente imperio: el Imperio otomano, amenaza de la Europa moderna cristiana, que alcanza las puertas de Viena en el siglo xvii. La caída de

Bizancio en manos turcas golpeó la imaginación de los contemporáneos, les provocó la sensación de un cambio en la historia mucho más grande que el descubrimiento de América.

Con la caída de la capital griega toda la situación de los establecimientos occidentales en el Cercano Oriente entró en estado de emergencia. Había concluido el ciclo de las colonias latinoorientales. Desde tiempo atrás había comenzado la transferencia de capitales occidentales, genoveses sobre todo, desde el área oriental a la occidental, especialmente hacia España y Portugal, «donde la reconquista de la mayor parte de la península Ibérica, luego de la batalla de las Navas de Tolosa de 1212, ofrecía óptimas posibilidades para compromisos financieros y comerciales de importación-exportación» (p. 397). También se incrementaron las relaciones con el norte de Africa occidental, en particular con las actuales tierras de Marruecos, Argelia, Túnez. Debe señalarse que aún después de la caída de Constantinopla permanecieron, durante el siglo XV, «numerosos operadores económicos occidentales en el Oriente musulmán» (p. 424).

En el Apéndice, el autor hace una reseña de la importancia de la historia mediterránea o euromediterránea, como una de las perspectivas fundamentales en la escuela de medievalismo genovesa, fundada por Giorgio Falco en la Universidad de Génova y la continuación de dichos estudios en el Instituto de Paleografía e Historia Medieval, dirigido por el Prof. Pistarino desde 1963 hasta 1990. En 1991, el Instituto cambió su denominación.

En síntesis, una obra extensa, profundamente planteada y actualizada, que nos permite seguir el desarrollo de una ciudad —Génova— y un particular modo de vida alcanzado por los genoveses: «ese individualismo estimulado al máximo y donde no faltan el patriotismo, el espíritu cívico y la construcción de una historia activa que resiste a las vicisitudes de los siglos» (p. 236).

Cristina Lucero de Auriemme

POWELL, James (ed.), **Medieval Studies. An introduction**, Second edition, Syracuse (Nueva York), Syracuse University Press, 1992 (438 pp.).

El fin perseguido por el presente volumen es proporcionar no sólo al estudiante que se inicia en la historia medieval, sino también a historiadores ya formados, un repertorio de los diversos campos de la especialidad y de sus disciplinas auxiliares. Cada capítulo ha sido confiado a un autor especialista en el tema y cada tema es encarado desde una doble perspectiva. En primer lugar, se analizan las etapas del desarrollo de cada disciplina. A continuación se expone el estado en que actualmente se encuentra su estudio y se plantean los avances y problemas metodológicos que se presentan al investigador.

Merece destacarse que si bien la mayoría de los autores pertenecen a importantes universidades norteamericanas, algunos ejercen la docencia en universidades canadienses, como Leonard E. Boyle —autor del capítulo dedicado a la diplomática y prefecto de la Biblioteca Vaticana— y Edward A. Synan —especialista en filosofía medieval—. Philip Grierson, por su parte, es un destacado estudioso de la numismática, profesor en Cambridge y Bruselas y especialista en numismáti-

ca bizantina. Entre todos ellos, acaso la personalidad más destacada es David Herlihy, a quien pertenece la autoría del capítulo que, con toques de buen humor, introduce al lector en el tema arduo y árido del análisis de documentos estadísticos con ayuda de la computadora. De hecho, esta segunda edición de una obra, publicada por primera vez en 1976, está dedicada a su memoria tras su reciente muerte.

James M. Powell, el editor de la obra, destaca en la introducción que, en vísperas de la nueva edición, el contenido de los diferentes capítulos fue minuciosamente revisado y actualizado, habiéndose añadido asimismo capítulos dedicados a disciplinas de tanta importancia como la arqueología, el derecho y la ciencia medievales. Así se cumple el deseo que el propio Powell formulara en la primera edición de esta obra en el sentido de que debían incluirse temas adicionales —inclusión que entonces no se llevó a cabo dada la falta de espacio y la ausencia de personas debidamente calificadas o con el tiempo necesario para colaborar—.

Las disciplinas incluidas desde la primera edición en esta valiosa obra de consulta son paleografía, diplomática, numismática, prosopografía, computación, cronología, literatura, filosofía, arte y arquitectura y música. En cada uno de los capítulos encontramos datos útiles sobre temas a los que a veces hemos dedicado largos momentos de búsqueda, con frecuencia estériles. Sirva como ejemplo entre muchos la aplicación medieval de criterios de computación a la cronología o las noticias referidas a diferentes tipos de escritura utilizados. Asimismo, resultan muy provechosas las noticias referidas a los recientes avances metodológicos en las diversas disciplinas y los generosos repertorios bibliográficos que acompañan cada capítulo.

Nelly Egger de Iölster

RAYNAUD, Christiane, **La violence au Moyen Age, XIIIe-XVe siècle**, París, Le Léopard d'Or, 1990 (353 pp., 81 láminas).

«La imagen medieval puede ser considerada como un espejo de múltiples facetas cuando ilustra un texto histórico»: este concepto introduce el estudio de Raynaud sobre diversos manuscritos ilustrados de los siglos XIII al XV. La autora se propone utilizarlos como testimonio de las características de la violencia en esa época. Un planteo como éste conduce a un campo de análisis que presenta múltiples posibilidades, tanto en lo que hace al material de estudio como a las informaciones que proporciona. La imagen puede llenar vacíos dejados por otro tipo de información documental y ofrecer datos precisos que aquélla no proporciona.

La elección del marco cronológico que la autora propone lo justifica a partir de una generalización tal como la de afirmar que, hasta el siglo XIII, las obras religiosas preferían el símbolo a la representación real. Si bien es cierta la tendencia marcada a la simbolización que ofrece el arte medieval, no lo es en cuanto a que no existan ejemplos anteriores que proporcionen datos en torno a la temática presentada en esta obra. Un ejemplo como el del tapiz de Bayeux constituye una prueba valedera en este sentido. Además, en obras en las que la representación de la violencia entraña un significado diferente, la magnífica

ilustración del *Salterio de Utrecht* muestra imágenes indicadoras de formas de pensamiento factibles de ser incluidas en un estudio acerca de la representación de la guerra.

El trabajo está organizado tomando como fuente documental catorce manuscritos datados entre los siglos XIII y XV: cinco ejemplares de las *Grandes Crónicas de Francia*, cuatro compilaciones de obras antiguas, un ejemplar de la *Historia de ultramar* de Guillermo de Tiro, una cronología y las *Crónicas* de Froissart. En ellos se analizan las diferentes formas de representación de situaciones que impliquen el ejercicio de la violencia, ya sea en la guerra, ya sea que contengan daño o atentado contra las personas. El análisis exclusivamente iconográfico deja muchos aspectos sin considerar, sobre todo si se tiene en cuenta que existen modelos de representación que se aplican a situaciones diversas y que, por lo tanto, requieren un análisis pormenorizado del esquema en el que se produce la imagen, así como de la relación existente entre la misma y el texto que le da origen. Los esquemas compositivos deben ser incluidos en marcos de análisis lo más amplios posibles para poder obtener la mayor cantidad de datos informativos. El estudio de la gestualidad —que comprende un capítulo de la obra de Raynaud— merecería una amplitud mayor de investigación, habida cuenta de las enormes posibilidades que ofrece en el terreno de la expresión de ideas.

Incuestionablemente, una presentación de materiales tan diversos facilita la búsqueda de elementos iconográficos que se encuentran muy dispersos. Consideramos que esta circunstancia justifica una obra como la presente y favorece la realización de nuevos estudios.

Ofelia Manzi

RUIZ MARTIN, Felipe, **Pequeño Capitalismo, gran capitalismo. Simón Ruiz y sus negocios en Florencia**, Barcelona, Crítica, 1990 (229 pp.).

Gracias a una acertada decisión editorial, se edita por primera vez en castellano un estudio introductorio que Felipe Ruiz Martín escribió para el volumen *Lettres marchandes échangées entre Florence et Medina del Campo*, publicado en París por la Ecole Pratique des Hautes Etudes en 1965. Una edición que, por otra parte, se agotó hace ya varios años.

El valor de la obra reside no sólo en el alto grado de especialización logrado por el autor en el tema abordado, sino en el hecho de que se basa en las cartas comerciales intercambiadas entre Florencia y Medina del Campo entre el último cuarto del siglo XVI y las primeras décadas del siglo XVII.

Dentro del período de *longue durée* que va desde 1450 a 1650, el análisis del autor destaca la que Braudel llamó la centuria de los genoveses (1522-1627) y, más especialmente, los años que se extienden entre 1557 y 1627 cuando son ellos el factor decisivo.

Las cartas han sido estudiadas con referencia a sus autores dentro de un conjunto en el que buscan unidad. Son piezas sueltas engarzadas en el complejo mecanismo que se desmenuza e integra según la conveniencia de la exposición.

El capitalismo castellano tuvo que enfrentar muy pronto la competencia del capitalismo cosmopolita al que los castellanos se «plegaron... dócilmente». El año 1566 se destaca como especialmente significativo pues desde entonces se prodigan las licencias de sacas y, por tanto, pierden valor los productos españoles famosos en los inter-

cambios comerciales (por ejemplo, el alumbre). El capitalismo castellano deja de cumplir su papel como auxiliar de un capitalismo cosmopolita y se produce el abandono de las mercaderías y una nueva orientación hacia las finanzas. Los representantes más notables, genoveses, pasaron a residir en Madrid, donde se estipulaban los asientos en conexión con Alcalá.

Según la hipótesis central del autor, a partir de esa fecha, el capitalismo castellano se sintió sin rumbo, abandonado y por ello no pudo prosperar. Sin embargo, en la década de los setenta intentó una reacción que se canalizó en varios sentidos: buscando nuevamente sumisión a los genoveses, comprando tierras, invirtiendo en la industria textil, manejando dinero o emigrando a Italia, especialmente a Florencia.

La euforia llevó a tomar medidas contra los genoveses, medidas que rápidamente se transformaron en un acuerdo (1577) dada la imposibilidad de reemplazarlos como solventes financistas ante las necesidades en los Países Bajos.

Mercaderes, hombres de negocios castellanos —excepto los más activos, como Simón Ruiz— se encuentran sometidos a los genoveses por lo menos hasta 1597 cuando se inicia el descenso genovés.

Hay que buscar la razón del éxito genovés en su posibilidad de transformar la plata castellana en el oro indispensable para Europa. Así pues, el «dinero político» de Carlos v y Felipe II, en considerable dosis, comenzaba siendo plata y terminaba siendo oro, «pasando por el crisol de los asientos, no de balde, claro está.»

Las vías de circulación de los metales quedan demostradas con precisión. Génova y Plasencia centralizan este tráfico que está influido por el momento y cantidad de metales llegados a Sevilla. Las cartas permiten seguir este itinerario y determinar la largueza y estrechez de las plazas.

En las relaciones entre castellanos y genoveses hay una tercera fuerza a considerar: el capitalismo florentino, del que la monarquía hispánica solicita auxilio en su política con los Países Bajos. En esta dualidad, Francisco de Médicis se beneficia con una relación que le proporciona proyección internacional. Felipe II, por su parte, tantea la posibilidad de aliarse con los florentinos en su lucha contra los genoveses (tal como se detecta en la correspondencia de Don Pedro de Mendoza y Don Luigi Dovara y en la realización de cinco operaciones de crédito entre 1579 y 1586. Seguirá fiel a su convicción de que si el capitalismo castellano no era solvente se podían promover otros, protagonizados por portugueses, franceses o italianos no genoveses, hasta que, decepcionado, llegue a convencerse de que Florencia no tenía la magnitud económica suficiente. Esta parte de la correspondencia brinda una completa pintura de la época de la que sólo quedan exentas las áreas escandinavas y eslavas.

La obra incluye una descripción del ambiente y personalidad de los protagonistas de esta valiosa correspondencia: Simón y Cosme Ruiz, los representantes españoles en Florencia (los castellanos Baltasar Suárez y Juan de Lago), los portugueses, rápidamente presentados los italianos, aludidos los genoveses.

El autor puede deducir, de la lectura de las cartas, el orgullo de los castellanos por pertenecer a una monarquía poderosa, pero descontentos por la marcha de los acontecimientos que los perjudican, lejos de la crítica conceptual y profunda de los procuradores a las Cortes.

A través de Simón Ruiz, conocemos mejor España y Europa occidental en su dinámica mercantil. Es un representante de ese capitalismo castellano ahogado por la política económica de Carlos V y reducido al papel de subsidiario, que pierde también con Felipe II a partir de 1575. Su descontento será a partir de entonces una constante silenciosa y resentida que buscará una salida en la movilidad social y en empresas que le permitan mantener el entusiasmo. Sólo los más fuertes subsistieron.

El mismo Simón Ruiz colaboró en el intento de Felipe II, llevado a cabo entre 1575 y 1578, de sustituir al capitalismo cosmopolita genovés por los capitalismos nacionales en la financiación de su política, a través de los asientos y, cuando fracasó el proyecto, evitó meterse en el reducto de los victoriosos genoveses rivales. Sin embargo, Ruiz debió recurrir a ellos pues, si quería seguir en los negocios, era inevitable participar en las ferias de Besanÿon, importantes desde la decadencia de Lyon a partir de 1583.

En la obra se realiza un excelente trabajo, cubriendo los factores que explican la dinámica y mecanismo de las cotizaciones de los cambios entre ferias y plazas en el último tercio del siglo XVI. Para ello, se establece una separación geográfica entre la Península Ibérica y el resto de Europa. En este sentido, hay una influencia recíproca entre dichas ferias pero también una neta jerarquía: primero las Ferias de Medina del Campo y las plazas de Madrid-Alcalá y Sevilla que dan la pauta, luego las ferias de Lyon y Plasencia y, detrás de ellas, el resto de las plazas.

Florencia, como es lógico, merece atención especial por sus relaciones con el mercado español: son objeto de estudio la balanza de pagos, tanto como las comparaciones entre Segovia y Florencia o entre Florencia y Venecia y el análisis de los mercados donde ubican su producción estas ciudades.

El trabajo de Ruiz Martín, con una exhaustiva consulta de valiosas piezas de correspondencia, de bibliografía que agota prácticamente la disponible al momento de redactarlo —donde se nota la influencia de H. Lapeyre, R. Romano, A. Tenenti y F. Braudel— con valiosos cuadros estadísticos, se constituye en obra de consulta ineludible para el conocimiento de las realidades financieras y comerciales del siglo XVI. El autor pone de manifiesto su alta capacidad técnica, a la hora de relacionar los asientos con las necesidades económicas de la monarquía —embarcada en las complicadas empresas bélicas en los Países Bajos, un fenómeno decisivo para las finanzas de Felipe II— para describir luego, con la misma maestría, la dinámica de los cambios, operatividad de las letras de cambio, seguros e itinerarios de las transacciones.

Revisten interés las observaciones a la teoría de Hamilton, así como la magistral descripción de la coyuntura que explica la estrechez de dinero en 1583. La segunda mitad del siglo XVI se define no sólo a través de factores dinerarios sino también por la escasez de trigo, el hambre, los problemas agrícolas, todos los sectores de la economía y de la política internacional, la recuperación de Amberes, las guerras de religión y los cambios en los sectores geográficos beneficiados por la paz.

Subrayamos la importancia de los apéndices: 1) Indice de cartas 1577-1583 y 2) Plazas italianas con las que intercambia correspondencia Simón Ruiz además de Florencia: Roma, Pla-

sencia, Milán, Venecia, Lucca, Pisa, Turín, Asti, Palermo y Malta.

Nos produce alguna extrañeza no encontrar en la obra una definición de las categorías de análisis empleadas al tratar temas como capitalismo o burguesía, tan importantes en el desarrollo de la misma.

Nos encontramos ante un estudio de valor significativo para comprender el mercantilismo moderno que se relaciona con los brotes de un patriotismo territorial que no diferencia a católicos de protestantes, ya que ambos conjugan por igual «la riqueza y el poder».

Ruiz Martín, con este valioso aporte y sus numerosos aciertos, marca un hito en el estudio de los fenómenos económicos de la España Moderna.

María Luz González

SCHMITT, Jean Claude, **Historia de la superstición**, Barcelona, Crítica, 1992 (173 pp.).

Jean Claude Schmitt, reconocido investigador, realiza en esta obra un interesante desarrollo de la evolución de la superstición a lo largo de la Edad Media. Si bien su acento está puesto en el ámbito de la actual Francia y en el período correspondiente a la Alta Edad Media, su estudio incluye también otras regiones europeas y se extiende hasta el siglo XIV.

La obra está estructurada por una Introducción y cinco capítulos, que el autor tituló: «Los fundamentos latinos y patrísticos de la noción de 'superstitio'»; «Del paganismo a las 'supersticiones'»; «Brujos y adivinos en la Alta Edad Media»; «'Supersticiones' en el campo» y «Aquelarre de brujas y cencerradas en la Baja Edad Media». Leyendo estos títulos queda expuesto que la temática a desarrollar es sumamente amplia. Esto hace que en ciertas oportunidades el lector quede con deseos de haber encontrado una mayor profundización en el tratamiento de algunos puntos. De todos modos, Jean Claude Schmitt, con la claridad y erudición que lo caracterizan, plantea permanentes interrogantes y sugiere variados caminos para quien quiera conocer más sobre los distintos aspectos del asunto en cuestión.

En la Introducción, parte de la afirmación de que el cristianismo occidental «es la única de las grandes religiones que estuvo estrechamente vinculada a una Iglesia, un clero y un dogma». Esto no sólo creó diferencias externas con otras religiones, sino que también marcó distancias internas: clérigos y laicos, buenos y malos cristianos, justos y pecadores. Dentro de estos últimos, la institución eclesiástica situó a los «supersticiosos», aquéllos que establecen una relación de causalidad entre un acto o un hecho que se consideran insignificantes y un acontecimiento generalmente situado en el futuro, que se espera o que se teme y se desea evitar. El autor hace referencia a que estas creencias pueden coexistir en una sociedad e incluso en un mismo individuo con una percepción científica y técnica de los fenómenos. Sostiene que, en la actualidad, las «supersticiones» se toleran y ya no chocan con imperativos de la fe sino que suelen oponerse a la realidad científica que Occidente ha forjado desde el siglo XVII. Esta situación es naturalmente muy distinta a la de 1679, momento en que el abate Jean Baptiste Thiers inició la publicación de su *Tratado de las Su-*

persticiones. En ese momento, marcado por la Contrarreforma católica, las «supersticiones» se juzgaban y se condenaban en el ámbito de la religión.

Jean Claude Schmitt indica que, a lo largo de quince siglos —yendo más allá de los límites cronológicos clásicos de la Edad Media—, se han producido importantes transformaciones tanto en la noción de «superstición» como en los lugares y formas en que ésta se aplica. Precisamente por esto es que utilizará el término «superstición» o «supersticiones» entre comillas a lo largo de toda su obra; en singular cuando designe una categoría religiosa de la época, en plural cuando se trate de creencias, pareceres o gestos particulares.

El autor indica que prestará interés a los temas que tratan de poner en tela de juicio, aún dentro de la misma Iglesia, las prácticas relacionadas con el culto, la liturgia y la vida ordinaria de los clérigos, sosteniendo que esta crítica interna se acentuará a partir del siglo XII en lo referido a las reliquias, los milagros, lo sobrenatural, el culto a los santos, las ordalías, etc.

Jean Claude Schmitt destaca que, durante mucho tiempo, el hecho de contemplar este fenómeno desde el único punto de vista de la cultura oficial ha hecho imposible comprender la lógica propia del pueblo llano y ha reducido la religión popular a una forma degradada de la religión de las *élites*. Al abordar el tema de las «supersticiones» habrá que tratar de mantener unidos «los dos extremos» de la realidad histórica: esto permitirá apreciar las incomprensiones culturales y ver que el ataque no ha partido de un solo lado y que, permanentemente, a la coacción de las autoridades se le opone la presión de las «supersticiones».

En el capítulo 1, «Los fundamentos latinos y patrísticos de la noción de 'superstitio'», el autor indica el origen romano de la palabra y marca el sentido desfavorable que se le otorgó, oponiéndola a «religio». Pasó a ser una forma pervertida de «religio». El cristianismo heredó junto a la palabra este conjunto de nociones y valores, pero luego los transformó. Especialmente a partir del siglo IV, con Lactancio, se queda sólo con el sentido negativo y concluirá afirmando que la religión es el culto al verdadero Dios y la «superstición» al falso. Posteriormente, el autor rescata los aportes que San Pablo y San Agustín —el teórico de las «supersticiones»— realizan sobre el tema.

Es interesante el planteo que realiza de algunos temas, tales como el Diablo y las «supersticiones», los dos mitos de origen del mal, la naturaleza de los demonios y el origen del pacto diabólico. Jean Claude Schmitt parte de los Padres de la Iglesia y luego pasa por el Pseudo-Dionisio, San Agustín, Ives de Chartres, Graciano y Santo Tomás de Aquino para llegar a mostrar cómo se conciben las «supersticiones» como signos convencionales que los hombres y demonios utilizan para comunicarse. Hace una precisa referencia al «inventario de Supersticiones» elaborado por San Agustín y a la gran influencia que éste tendrá a lo largo de toda la Edad Media.

En el capítulo 2, «Del paganismo a las 'supersticiones'», el autor pone de relieve cómo, desde su origen, la Iglesia trató de rechazar las «supersticiones» porque veía en ellas supervivencias del paganismo. Hace luego algunas interesantes consideraciones de carácter socio-cultural que, según su punto de vista, habrían traído como consecuencia la fusión de la jerarquía eclesiástica y de la aristocracia rural galorromana

en los siglos IV y V, reforzando la oposición entre estos medios social y culturalmente privilegiados y la masa del pueblo. Los primeros tenían sus bastiones en las ciudades, los segundos en el campo. Los términos «urbani» y «rustici» expresaban una tensa polaridad ideológica. Las «supersticiones» no proliferaban sólo en el campo, pero allí parecían resistir mejor los esfuerzos que la Iglesia realizaba para erradicarlas.

Jean Claude Schmitt diferencia luego cómo los paganos eran convertidos, en general, mediante la acción de santos que a fuerza de milagros sorprendentes conseguían adhesiones entusiastas y lograban que las masas se precipitaran sobre las pilas bautismales y cómo, cuando las poblaciones supuestamente cristianas seguían teniendo un fuerte apego a las tradiciones paganas, era necesaria una sutil y obstinada acción pastoral. La tarea, en este caso, era predicar incansablemente contra las «supersticiones» y aplicar las penas previstas en los penitenciales (siempre más duras para los clérigos que para los laicos).

El autor realiza luego una síntesis de lo que podríamos llamar algunos modelos de conversión de los paganos y de los temas recurrentes. Presenta un interesante planteo de la violencia ínsita en esta situación y muestra cómo, en muchos casos, es reemplazada por la tolerancia que, a la larga, brindará mejores frutos. Este tema lo relaciona con la «cristianización de los espacios y tiempos paganos», aportando interesantes precisiones.

J. C. Schmitt sostiene que, si bien en la Alta Edad Media no se hicieron «tratados de supersticiones» propiamente dichos, se le dedicaron al tema importantes opúsculos. Las fuentes tradicionales a utilizar son homilías, cánones de sínodos y penitenciales. Para ejemplificar sobre algunos aspectos puntuales utiliza, en este caso, los escritos de los arzobispos Agobardo de Lyon (m. 840) acerca de los «artífices de tempestades» y de Hincmar de Reims (m. 882) en ocasión del «divorcio» del rey Lotario II, como así también del Sermón 13 de Cesáreo de Arles y el Penitencial de Halitgaire. Afirma que las penas impuestas por los obispos eran muy moderadas, sobre todo si se las compara con las de los jueces laicos, e incluso eclesiásticos, a partir del siglo XIV.

Hay que tener en cuenta la afirmación del autor en el sentido de que, a través de los penitenciales, podemos saber qué era más grave para los clérigos en materia de «supersticiones». Sin embargo, dice que «es necesario invertir nuestro punto de vista» y destacar lo que parecía esencial a la masa de fieles y justificaba su insistente apego a las conductas y representaciones incriminadas. Debemos tener en cuenta que era una civilización agraria, sometida a las fuerzas de la naturaleza y preocupada por obtener fertilidad, fecundidad y reproducción en hombres, plantas y animales. Una civilización que buscaba un control simbólico del espacio para favorecer ese dominio del hombre sobre su entorno e inscribir en el espacio social la sucesión de generaciones y el culto a los muertos. Una civilización, en fin, que pretendía adivinar el tiempo que amenazaba arruinar sus cosechas.

En el tercer capítulo, «Brujos y adivinos en la Alta Edad Media», retoma los temas y las fuentes planteados en el anterior. Basándose en ellos, se refiere a la que llama *desgracia biológica* en plantas, hombres y animales,

realizando un pormenorizado análisis de algunas prácticas. El autor sostiene aquí que la Iglesia no condenaba la eficacia simbólica porque ésa era también la base de su poder sobre los hombres. Trata de demostrar que, muchas veces, el gesto «mágico» podía convertirse en «legítimo», es decir, cristianizarse. Seguidamente hace referencia a los brujos, a los «tempestarii» y a los «venefici». Sostiene que los campesinos no se encontraban solos contra estos malignos seres, sino que contaban con el apoyo de los «defensores» a cambio del pago de un *canonicum*. Esto, según J. C. Schmitt, perjudicaba a la Iglesia en sus recaudaciones del diezmo y las limosnas para los huérfanos. También hace referencia al culto a las reliquias y a los muertos, indicando el muy difuso límite que puede darse entre «religión» y «superstición».

El autor se refiere luego al tema del tiempo y la adivinación. Muestra la supervivencia de elementos paganos que costará mucho desarraigar. Realiza un interesante análisis del nombre de los días, de los meses y del cambio de las festividades paganas por otras establecidas por el calendario litúrgico cristiano, que se caracteriza por su gran coherencia ideológica. Es muy interesante su afirmación que indica que «siempre resulta insuficiente interpretar sólo en términos de supervivencia» la fijación de una fiesta cristiana en un momento del año ya festejado por los paganismos anteriores; «el calendario es un producto de la historia en movimiento» (p. 84).

También atraen su atención las relaciones entre los sueños y el diablo. Los sueños, en cuanto «fantasmas», eran centro de la cuestión de las «supersticiones». Constituyen un mundo ambiguo entre la «religión» y la «superstición». «Para la Iglesia de la Edad Media, que desconfiaba *a priori* de los sueños, la condición social o moral del soñador era una garantía de la 'veracidad' del sueño» (p. 94). Si el soñador o el intérprete de los sueños de otro era un clérigo competente, las autoridades de la Iglesia no tenían por qué preocuparse; pero si quienes lo hacían eran hombres iletrados, incultos, rústicos, el poder del Maligno no ofrecía ninguna duda. También el sueño era una forma de apropiación del futuro. Religión o «Superstición» según recurrieran a ellos los clérigos o «los otros».

En el capítulo IV, que titula «'Supersticiones' en el campo», el autor parte de una postura definida: aceptar las *mutaciones del año mil*. Caracteriza esta época y el ámbito de la aldea. Relaciona en este caso los conceptos de «feudalismo» y de «señorío» y habla del renacimiento de las ciudades. Sostiene que la ciudad es la cuna de la modernidad y que la cultura urbana no nació de la nada. Sus primeros habitantes eran inmigrantes del campo, la ciudad los acogió y transformó sus hábitos de pensar y creer con los que elaboró sus propias leyendas y mitos fundadores. J. C. Schmitt sostiene que, en esta época, la Iglesia se preocupó por los laicos, por los grupos de hombres y por cada hombre. Esto permitió que los clérigos recogieran gran cantidad de información sobre leyendas, creencias y rituales relacionadas con las «supersticiones» y que no tuvieran una actitud intransigente. Muchos de ellos cumplieron una función de «etnólogos» y sucumbieron ante el encanto de lo maravilloso, haciéndose permeables al folklore y dejando excelentes testimonios. El autor hace una interesante enumera-

ción de autores y obras que prueban sus afirmaciones.

El autor sostiene que, cuando en 1215 el IV Concilio de Letrán fije la confesión auricular anual, se produce un medio de control personal e íntimo de cada fiel. Poco a poco se romperá el equilibrio entre la curiosidad etnológica y la intención represiva.

Llega así a mediados del siglo XIII en que, a su criterio, «con santo Tomás de Aquino, la reflexión teórica y sus implicancias prácticas, jurídicas y penitenciales alcanzaron un nuevo nivel en la Universidad de París» (p. 110). En la *Suma Teológica* se plantea una visión más restrictiva de la «superstición» y, por lo mismo, un juicio más duro para los culpables. La importancia que, desde hacía un siglo, había adquirido la teología moral había insistido en la responsabilidad y en las intenciones del pecador. El brujo, la bruja, el mago han firmado un «pacto expreso» con el diablo, son sus cómplices. Esto justifica, desde lo teórico, la mayor dureza en la represión.

Retomando expresamente las «supersticiones», Schmitt hace un análisis de las prácticas religiosas domésticas y pone especial énfasis en la desviación de las prácticas legítimas: sacrilegios eucarísticos, venta del sagrado crisma, «humillación de los santos», culto a las imágenes y creación espontánea de santos, son las nuevas preocupaciones de la Iglesia. Ahora la «superstición» radicaba en que se paganizaban las creencias cristianas por parte de los fieles. Con el correr del tiempo la «superstición», bajo la apariencia de un retorno a la antigua idolatría, va adquiriendo valor de signo escatológico; es preciso desenmascarar a los cómplices del Anticristo. A finales del siglo XV, la obsesión por la brujería invitaba a condenar en forma implacable las «supersticiones».

Seguidamente, el autor trata los temas del culto a los muertos y el de los aparecidos —solitarios o en ejércitos, cortejos, etc.— y hace una descripción de la «mesnada de Hellequin», de la «caza salvaje» y de los «ejércitos de muertos». Todos estos temas los relaciona con la creación del Purgatorio. Se refiere también a la aparición de otras creencias como la de los espíritus femeninos de la «abundancia doméstica». Destaca el lugar que Dama Abonda pasa a ocupar en los rituales populares: «Del vuelo de las 'damas buenas' al de las brujas, y, finalmente, al crimen supremo del aquelarre, no había más que un paso, que jueces e inquisidores franquearon en el transcurso del siglo XV» (p. 146).

Precisamente en el último capítulo, «Aquelarre de brujas y cencerradas en la Baja Edad Media», el autor realiza una apretadísima síntesis de la brujería a través de la historia. Sostiene que, precisamente a partir de la puesta en funcionamiento de la Inquisición, «las 'supersticiones' pasaron al rango superior de crimen contra la fe» (p. 150). Sus responsables fueron sometidos, igual que los herejes, a la obligación de la confesión. Sostiene que ya en el año 1350 se puede encontrar el estereotipo de la bruja, «quizá cabeza de turco de los grandes miedos de la peste negra» (p. 157). En el siglo XV aparece el nombre de aquelarre que, lejos de ser un sueño engañoso inspirado por el diablo, pasa a ser una realidad: las brujas vuelan, rinden culto a Satán y copulan con él.

El autor considera luego el tema de la cultura urbana y las «supersticiones», dedicando especial atención a la Fiesta de los locos, al Carnaval y a las Cen-

cerradas. Las compara, analiza y relaciona con las nuevas condiciones socioculturales.

Finaliza diciendo que, a fines de la Edad Media, la literatura burlesca también reúne «supersticiones» campesinas que ofrece como curiosidad a un público urbano, laico y culto. «Las supersticiones» estaban perdiendo su estatuto propiamente religioso; la cultura erudita, laicizada y urbana, las hacía descender progresivamente al rango de «vanas creencias», «supervivencias» del oscurantismo popular y rural más que del paganismo. Ya no demuestran una falta de fe, sino una carencia cultural. El rechazo persistía, pero en nombre de nuevos criterios que revelaban el emerger de un orden ideológico diferente, laicizado y racionalista, del que la crítica no iba a excluir durante mucho tiempo a la propia religión oficial; ésta, en el Siglo de las Luces, cedió a la razón el sillón de juez y dador de lecciones para unirse en silencio, ante los ojos de los filósofos, a la generalidad de las «supersticiones» (p. 168).

En resumen, esta obra de Jean Claude Schmitt resulta una fuente necesaria de consulta para quien se interese por este tema específico y para cualquier estudioso del mundo medieval. Podemos decir que, en algunos aspectos, la exposición resulta algo desordenada y que un mismo tema se reitera en páginas distantes. Tal vez esto nos esté demostrando la continuidad del problema a lo largo de toda la época tratada y la estrecha relación que la superstición tiene con los más diversos aspectos de la vida medieval.

La claridad y los planteos del autor, como así también las muy variadas fuentes consultadas, resultan de gran valía. Debemos agradecer también las excelentes y muy bien seleccionadas ilustraciones que presenta la publicación y la rica bibliografía citada al final del trabajo.

Jorge Estrella

TOUBERT, Hélène, **Réforme grégorienne et iconographie**, París, Cerf, 1990 (496 pp.).

Un espacio cronológico —desde la segunda mitad del siglo XI hasta la primera del XII— y uno ideológico —la reforma gregoriana— sirven de línea conductora a los trabajos reunidos en esta obra. El impacto provocado por las ideas fomentadas por el monasterio de Cluny, en su pretensión de establecer nuevas estructuras espirituales y de poder, ofrece múltiples matices capaces de favorecer el análisis de la producción de imágenes en ámbitos diversos.

Uno de los ejes para el estudio de la obra de arte medieval es, incuestionablemente, el modo de elaboración de la herencia proveniente del mundo antiguo, en particular, del período tardo romano. Justamente la reforma gregoriana, a través del intento de robustecer la autoridad papal y de jerarquizar la institución eclesiástica, hizo suyo el ideal de *renovatio*, que ya en otras circunstancias históricas había demostrado su capacidad para otorgar un marco cultural prestigioso. En este sentido, Cluny se sitúa en la misma línea político-cultural del mundo carolingio y de los emperadores sacro-germanos, aún cuando éstos se encuentren enfrentados con el monasterio de Borgoña en lo que hace al ejercicio del poder.

Hélène Toubert busca demostrar la existencia de esa *renovatio* y lo hace mediante el análisis pormenorizado de la incidencia de ciertos temas y formas en la iconografía de la época. Todo esto, previo reconocimiento de la importancia que tiene el estudio de la iconografía en cuanto constituye un sistema de comunicación privilegiado en la época medieval. Justamente, el estudio de la relación entre texto e imagen se ha revelado como uno de los terrenos más fecundos para utilizar el documento iconográfico como indicador de formas de pensamiento. El estudio titulado «Iconografía e historia de la espiritualidad» insiste en esta circunstancia aún cuando se privilegie el sentido didáctico de la imagen en una época en la que el valor evocativo y anagógico de la misma formaban parte de las categorías de pensamiento de las gentes, más allá de las posibilidades de comprensión total del mensaje contenido en dicha imagen.

El estudio de motivos tales como la *Ecclesia* y la *Synagoga* en conjuntos pictóricos y en miniaturas, sirve tanto para destacar la importancia metodológica de un análisis de este tipo como para establecer, de manera puntual, la relación existente con la ideología que procura exaltar el poder de la Iglesia. La oposición *Arbor bona Ecclesia-Arbor mala Synagoga* es uno de los motivos relacionados con la tipología «Antiguo-Nuevo Testamento», que demuestra su importancia en el momento de encontrar un tema que facilite la jerarquización de la institución eclesiástica. Esta iconografía permite, también, presentar un motivo que señala la oposición frente al musulmán, al judío y al hereje, con posibilidades de causar un fuerte impacto en el observador.

El desarrollo de otros temas iconográficos conexos tales como el del *Arbol vivo/árbol muerto* o la oposición *Vicios y virtudes* se orientan en la misma dirección, de tal modo que el planteo de la dicotomía bien/mal resulta enfatizado mediante la identificación del primero con la Iglesia que busca una redimensión en la sociedad.

En la segunda y tercera partes de la obra de Toubert se analizan ejemplos vinculados a la acción del monasterio de Montecasino en tanto ejecutor —sobre todo, en la época del abad Desiderio— del ideario cluniacense. Esto puede advertirse en ciclos de imágenes tales como los de la iglesia de Sant'Angelo in Formis, los de la iglesia inferior de San Clemente en Roma, los de la nave de Santa María en Cosmedin, también en Roma o en las pinturas de la cripta de San Nicolás in Carcere —hoy, en el Museo Vaticano—. Los elementos iconográficos, presentes en obras dispersas en el espacio, permiten advertir una ideología que les otorga unidad y capacidad de comunicación. Por ejemplo, en la iconografía de la figura bíblica de Gedeón aparece uno de los elementos característicos de transformación en una alegoría tipológica que contiene un mensaje político.

La búsqueda de ejemplos válidos para comprobar la hipótesis del trabajo se completa en la tercera parte del estudio con el análisis de obras situadas fuera de Italia. Aparecen así los ciclos de la iglesia de la Trinidad en Vandôme, los de la abadía de Nonantola y los de la iglesia de Tavant.

El capítulo final aproxima al lector a los nuevos hallazgos en materia de pintura románica. Consideramos que, aunque el contenido se aparte del contexto general de los capítulos anteriores, constituye una excelente puesta a punto de la información sobre los con-

juntos pictóricos descubiertos y/o restaurados en los últimos veinte años. En casi todos los casos, estos nuevos hallazgos confirman la existencia de «regiones» en el arte románico europeo, identificables por sus características de estilo. Sirvan como ejemplo los frescos de Sant'Angelo en Lauro, que ofrecen singulares puntos de contacto con los de Sant'Angelo in Formis y ambos permiten inferir el estilo y la iconografía de las perdidas pinturas del monasterio de Montecasino.

Estos nuevos materiales contribuyen a facilitar el estudio del período románico, uno de los más fecundos del arte medieval y favorecen, igualmente, el análisis del sentido y el mensaje de la imagen en esa época. En síntesis, la obra de Toubert constituye un aporte de innegable importancia y seriedad científica en este terreno de la investigación.

Ofelia Manzi

VAUCHEZ, André, **Les textes prophétiques et la prophétie en Occident (XIIe-XVIe siècle). Actes de la table ronde organisée par l'U. R. A. 1011 du CNRS et le Centre de recherche «Histoire sociale et culturelle de l'Occident, XIIe-XVIIIe siècle» de l'Université de Paris X-Nanterre (Chantilly, 30-31 mai 1988)**, Roma, Ecole Française de Rome, 1990 (395 pp.).

André Vauchez explica en el «Prólogo» que los trabajos incluidos en este volumen se inscriben en el marco de la investigación sobre los poderes informales de la Iglesia a fines de la Edad Media y que recogen también las inquietudes del grupo fundado por Ph. Contamine y dirigido por H. Neveux, uno de cuyos programas se refiere a las interferencias entre las corrientes religiosas y los movimientos sociales y políticos. Esta vasta perspectiva es, pues, la que orientó a los diversos autores cuyas colaboraciones fueron organizadas en torno a tres ejes temáticos dedicados, respectivamente, a las figuras de profetas, a la difusión y recepción de los textos proféticos y a su influencia sobre la sociedad, agrupamiento que —sobre todo el de los dos últimos sectores— resulta más claro en el planteo teórico que en los enfoques concretos.

La primera parte toma como centro a Jean de Roquetaillade y se inicia con la exposición de Christine Morerord-Fattebert sobre los problemas planteados por la edición del *Liber Secretorum Eventum*. Paul Amargier contrapone la personalidad de aquel franciscano con la del dominico de siglo XIII, Robert d'Uzès, en una interpretación basada en códigos fundamentalmente psicoanalíticos. Robert Lerner se ocupa del sistema profético de Jean de Roquetaillade para rescatar los elementos que considera más originales, a saber, el milenarismo literal que aquél fue el primero en adoptar abiertamente y la concepción de la misión milenaria de los judíos.

Otros artículos abordan la dimensión política de la profecía: el de Martín Aurell, examinando los pasajes de las interpretadas o realizadas por Roquetaillade con relación a la península ibérica, el de Miquel Batllori i Munné, que eligió el método comparativo para enfrentar las profecías del pro-aragonés Arnaud de Villanueva con las del francófilo Roquetaillade y el de Jean-

Claude Maire Vigueur, que aprovechó la coincidencia temporal de Roquetaillade y Cola di Rienzo en la prisión de Avignon para plantear la evolución del pensamiento de este último. La sección se cierra con la lectura propuesta por Louis Boisset a las visiones de Oriente en el profeta franciscano.

En la segunda parte de la obra, Danièle Sansy realiza la única de las incursiones de este volumen centrada en el análisis de representaciones iconográficas, las del *Liber Divinorum Operum* de Hildegarda de Bingen.

Matthew Tobin presenta una primera aproximación a un manuscrito de mediados del siglo XV, que contiene una antología de profecías, en su mayoría sobre la guerra de los Cien Años.

Hélène Millet plantea la difusión y adhesión alcanzadas entre las jerarquías eclesiásticas por las profecías y por la astrología en tiempos del gran cisma de occidente, realizando una encuesta parcial de los inventarios de bibliotecas de eclesiásticos y de comanditarios de textos proféticos.

Rosa María Dessi se acerca al interés por lo escatológico en la pastoral de la época y en las preocupaciones de la audiencia, estudiando las anotaciones hechas a los sermones del franciscano Michele Carcano de Milán (m. 1484), por un anónimo personaje.

Roberto Rusconi se apoya en varios manuscritos italianos conservados en bibliotecas parisinas para analizar varios problemas: el de la circulación, particularmente en Italia (constituían «una literatura de consumo objeto de una circulación apasionada y voraz»), el de los ejes de interés que nutrían a las profecías y el origen de la afición por reproducirlas, que Rusconi vincula a un medio cultural específico de mercaderes y burgueses.

La perspectiva historiográfica estuvo a cargo de Laurent Morell, quien revisó los archivos de Paul Alphandéry.

La tercera parte de la obra se abre con el estudio de Nicole Bériou de algunos sermones del siglo XIII, dedicado a observar la evolución en ellos de la imagen de san Francisco profeta.

Los vastos conocimientos de Jean-Pierre Torrell le inspiraron un sólido estudio sobre la índole y formas del conocimiento profético, comparando la posición de los teólogos del siglo XIII con la de Jean de Roquetaillade. Se introduce Torrell en los problemas de la autoconciencia del profeta y de la procedencia de sus ideas.

André Vauchez sigue la evolución del profetismo, marcando una periodización desde la corriente no sacerdotal, renacida en el siglo XII con Hildegarda de Bingen, su transformación en el XIII, cuando los maestros de teología de las universidades acapararon la interpretación de las Escrituras y un nuevo jalón desde 1378, en que los teólogos se ocuparon del tema debido a la repercusión cobrada por éste a raíz del cisma.

Claudio Leonardi explica la actividad de Savonarola en su contexto religioso y político a través del análisis de una de las últimas obras del florentino, el *Dialogus de veritate prophetica*. Leonardi apela a la operativa distinción entre Iglesia («la sociedad de los hombres que, creyendo en Cristo, se une místicamente a Dios y a los otros hombres en una relación de amor») y cristiandad («la utilización ideológica de la Iglesia y la presencia de los príncipes cristianos en las instituciones políticas y sociales») (p. 300). Caracteriza la originalidad de Savonarola en esta obra por haber llevado al máximo la tensión entre la institución ecle-

siástica y el carisma profético. Por este motivo, el autor lo ubica en el momento de llegada —y también de cierre— de todo el profetismo medieval.

Colette Beaune y Nicole Lemaître estudian, en una contribución modélica, un texto incluido en las actas de un proceso inquisitorial realizado en Rodez en 1467. Las autoras lo decodifican y explican el motivo del encubrimiento por el carácter subversivo del texto, una profecía adversa al rey Luis XI. A partir de ese esclarecimiento, Beaune y Lemaître estudian el medio socio-político, religioso y cultural en que se desarrolló, marcando su condición de área de frontera que propiciaba un cuestionamiento al rey; indagan sobre el autor, identificándolo con Jacques d'Armagnac. Por ser éste el primer caso documentado en Francia de utilización de la profecía como propaganda en un principado pequeño, las autoras señalan la conveniencia de profundizar la búsqueda de otros testimonios del mismo orden.

Jean-Patrice Boudet analiza el caso de Simón de Phares —condenado por la Facultad de Teología y por el Parlamento de París en 1494— a partir de la distinción entre astrología y profecía a fines de la Edad Media, donde una corriente culta las diferenciaba mientras que otra popular las unía.

Gabriela Zarri estudia la reconocida importancia de los profetas de corte en la Italia renacentista y repasa las formas de difusión de las profecías vinculándolas a los diversos grupos sociales.

La «Conclusión» de Ph. Contamine reseña los principales aportes de los colaboradores y sugiere algunas de las direcciones de futuras pesquisas, entre ellas la comparación con otros estados y períodos.

La impresión final que deja la obra es la de investigaciones de envergadura muy dispar sobre un tema que, por la dedicación que le brinda la historiografía contemporánea, se integra permanentemente con nuevos aportes.

Raquel Homet

WADE LABARGE, Margaret, **Viajeros medievales. Los ricos y los insatisfechos**, Madrid, Nerea, 1992 (340 pp.).

Los viajeros medievales han interesado a los historiadores en un doble aspecto: por un lado, como grupo con características peculiares (nomadismo, curiosidad, temeridad, etc.), por otro, como fuente para la reconstrucción histórica. En ambos casos, podríamos inscribir su estudio dentro de la moderna Historia Social.

Los relatos de viajeros y las cartas contienen, junto a las relaciones de aventuras personales, observaciones acerca de las sociedades que visitan. La información que aportan está en parte distorsionada por las valoraciones que el observador hace a partir de su propio bagaje cultural. En consecuencia, en sus escritos están presentes las representaciones tradicionales y las impresiones personales. Al remarcar aquello que los sorprendió, elaboraron un valioso testimonio sobre ellos mismos y la mentalidad del Occidente medieval.

Margaret Wade Labarge, autora asimismo de *La mujer en la Edad Media*, no pretendió un análisis del tema en profundidad sino que, a través de once capítulos, propone una serie de estudios preliminares. En esta perspectiva, no descuida ninguno de los

aspectos; por el contrario, se ocupa de la configuración del mundo, de los puntos de partida (incluye los motivos que generaban el viaje, las rutas, los hospedajes, etc.), de los grupos sociales que se movilizan (ésto aparece relacionado con los objetivos que perseguía el viaje, las condiciones en que se realizaba, los fines que se seguían, etc.), del traslado de los restos mortales hasta el mausoleo familiar.

Los traslados por tierras próximas o lejanas reflejaban la importancia y la posición social del viajero. Tenían, en este sentido, un efecto de magnificencia, privilegio y alarde. Pero ¿qué pasaba con aquellos que no podían ostentar? La autora poco puede aclarar al respecto pues, según ella, los relatos de las clases bajas son poco numerosos, espartanos y dedicados casi exclusivamente a viajes utilitarios. Por otro lado, los caballeros tenían una ventaja sobre el resto: constituían un cuerpo internacional que reconocía a sus miembros independientemente de su procedencia.

La autora detalla los motivos que impulsaron a los hombres a viajar en la Edad Media. Los varones seguían el itinerario de la corte, marchaban a nuevas tierras por razones de estado, en peregrinación, por aburrimiento, como cruzados, en busca de fortuna y gloria. Por el contrario, las mujeres veían limitados sus movimientos a traslados de casas, bodas, fiestas, torneos, la visita a parientes u, ocasionalmente, las cruzadas.

Otro valor importante adjudica Wade Labarge a los viajeros: el haber contribuido al desarrollo técnico e intelectual. Con curiosidad y observación, los viajeros ampliaron lentamente el mundo conocido y aportaron elementos nuevos para su conocimiento.

A lo largo del relato, la autora compara constantemente al turista actual con el viajero medieval, utilizando para ello un lenguaje próximo al lector. Asimismo, quizás por ser estudios preliminares o -según sus palabras- por estar pensada para el lector curioso más que para el erudito, se desvía con frecuencia del tema central para detallar asuntos conexos como pueden ser los torneos, las peregrinaciones, los hospicios, etc.

Completan la edición el listado bibliográfico y las ilustraciones. Estas últimas acompañan el desarrollo del texto aportando el elemento visual ejemplificador.

En cuanto a la bibliografía, se citan además de obras de carácter general, libros sobre geografía, viajes y descubrimientos (Marco Polo, Mandeville, Pero Tafur, Nicolo Conti, etc.), de peregrinos, de casas reales (crónicas, cartas, cuentas, testamentos, colecciones documentales, autobiografías, etc.), de rutas y del último viaje (muerte). Es preciso recordar que la autora seleccionó la bibliografía de acuerdo al tipo de lector esperado: el curioso, no el erudito.

En todas estas fuentes, los testimonios reflejan la observación personal y las reflexiones de segunda mano. Por ello, carecerían de valor si no fueran confrontados, verificados y completados entre ellos y con otros testimonios. Además, es necesario conocer lo más posible al narrador, pues sus experiencias y formación influyen en la calidad de su relato. Asimismo, como ya dijimos, es común que utilicen testimonios de otros observadores, por lo tanto también es imprescindible identificarlos. Hay que tener en cuenta de la misma manera las intenciones del viajero al dejar por escrito sus aventuras; estos móviles pueden determinar el tipo de información a recabar.

En fin, los hombres medievales se dejaron cautivar por las distancias, lo desconocido. Viajes y distinción fueron de la mano, permitiendo la formación de amistades alejadas de las fronteras.

Verónica Domínguez

SUMMARY OF ARTICLES

Franco Cardini, *War and peace during the Middle Ages*

The author studies war during the Middle Ages, which in itself was a period of endemic insecurity. He considers that warfare determines the meaning of the whole period and explains it. War and the use of weapons changed in the course of the medieval centuries and, between the tenth and fifteenth centuries, suffered a transformation from being the privileged condition of aristocracy into a public service. There exist clear and unquestionable connections between both conditions: the establishment of the just use of violence and mercenary service. A clear shift from one to the other *status* took place, and mercenary warfare implied command exerted by one person in response to the sovereigns' will.

Since the tenth century we saw the development of the idea to direct the impulse to fight towards new goals and to turn it into a force which repared damage caused by injustice and disorders. At the same time there evolved the concept of just and unjust war within the Christian world, and the difference between *ius ad bellum* and *ius in bello* was formulated.

In the crusades we encounter the different ways in which military service was understood: as a voluntary service, a feudal obligation, or as a mercenary service.

Although the Church accepted that the crusades were a holy war, it never elaborated this concept.

Towards the end of the Middle Ages great changes took place in warfare, its spirit and ethic, as a consequence of the introduction of artillery and the increasing importance of the «bourgeoisie» within society.

Paul Freedman, *Warrior peasants and peasant freedoms during the Middle Ages*

The author of this article studies the nature of war carried out by peasants during the Middle Ages, in connection with the fact that they ususally were not considered to be competentincapable for it, since their association was more with the plough than with the sword. Pictured as being big, horrible and aggressive, peasants nevertheless were not thought

to make good soldiers in view of their supposed cowardice and aversion to war.

But since this model did not always agree with the true facts, the contemporary observers expressed this different picture with fear, hatred and a degree of admiration. Repeatedly there appear reports of the peasants' unjustified pretensions, their violence, roughness, or their defection from their proper *ordo*.

A kind of source particularly related to this question is found in reports of peasant revolts. Those which offer the clearest information about peasants' courage, are those concerning the peasant communities which resorted to violence to defend their claims of freedom. The clearest example for this is doubtlessly offered by Switzerland and the collection af myths dealing with its mountaineers' freedom, often reported in stories about common men who caused fear and hatred among the lords.

On the other hand, there appeared another literary gender, namely antipeasant propaganda.

Thus, we find peasant communities fighting for their freedom, which appears not as an inherent value, but as an exceptional privilege conquered with the use of force.

Maurice Kriegel, *The elimination of religious pluralism in Spain under the Catholic Monarchs: limitations and usefulness of a «deliberateness» perspective*

The author studies the meaning and nature of the expulsion of the Jews from Spain during the rule of the Catholic Monarchs, as the expression of an antisemitism of a new kind, a movement of simultaneous rejection and integration. Its purpose was not to assign to the Jews an inferior condition, but pursued on the one hand their complete and violent eradication in order to dissuade the converts from returning to Jewish practices, as well as to eliminate them by expelling them. This explanation would seem to be contrary to the «deliberateness» perspective, often applied when analyzing this problem. In other words, the expulsion would agree with the notions and ends of the general state policy. In that case, the expulsion would not be the outcome of an accumulation but of a general logic, although it is not always possible to prove this point of view with the available facts. According to Kriegel, it is impossible to prove that there existed a plan to be carried out in stages. On the other hand, he underlines that there is no record of intolerance as a political virtue, which, according to him, did not appear until the second half of the sixteenth century in the course of the religious wars. He maintains that, with regards to the conversion of the

Muslims, the monarchs' royal power was overrun since they did not take the initiative themselves. He analyzes the individual cases of Granada and Castille and of Aragon and Valencia.

The author considers that this change is a manifestation of the identity process undergone by the Spanish society when its former exceptional condition vanished.

Nelly Egger de Iölster, *The King and peace in some Nordic sources*

The article analyzes the role adscribed to the King in relation to peace in certain Nordic sources, namely the legal code valid in western Norway or *Gulatingslág*, Snorre Sturlasson's Kings' Sagas or Heimskringla, and a thirteenth century Norwegian *speculum regale.*

The most archaic reference associating the king and peace appears to be the invitation, contained in the first article of *Gulatingslág*, above anything else to pray for peace and prosperity in order to please the king and God. This prayer seems to be closely related to practices mentioned by Snorre Sturlasson in relation to the pagan kings of the mythological and heroic times who were held responsible for peace and prosperity and, when these failed, often had to give up their lives on the sacrificial altar. In this context the obligation of the king with regards to insuring peace for the people seems to have been supreme. During the Viking period Snorre stresses above all else the kings' virtues as warriors, but even then he adscribes to the kings whose role as unifiers and christianizers of Norway places them in a category by themselves, an important role as legislators, which really was not theirs. Subsequently the legislating activity of the kings is proof of their efforts for achieving harmony and peace within society.

In the *speculum regale* we find the same idea, but this time the ideal role of the king is almost exclusively one of judge who, following the example of the biblical kings of the Old Testament, insures fair justice to his people.

Nilda Guglielmi, *Agon in* civic-political *literature (Central-northern Italy. Thirteenth to fifteenth centuries)*

This article is related to the problem of political fights in the Italian towns and with the essence of political-civic discourse. Nilda Guglielmi proposes to arrive at definitions of both «civic» and «political», and analyzes the particular characteristics of the different authors and the values pursued by them in their writings.

Underlying the literature studied, we perceive the great political problems of the period analyzed and, towards the end of the Middle Ages, the oscillations between collegiate and unipersonal governments.

Literature of the kind analyzed deserves to be termed *opus* and *instrumentum* as well, namely an instrument of persuasion or opinion former. It expresses one way of searching for harmony, *homópnoia*, often understood as party coherence.

In any case, be it through their neutrality or their partiality, the wirters exerted a distinct *ius iudicandi*, wielding power by means of their eloquence.

Raquel Homet, *«The loss of Spain», motor myth of the* Reconquista

The author of this article analyzes the fashion in which thirteenth century Castilian historiography interpreted the Muslim invasion and the fall of the Visisgothic kingdom. Special attention is devoted to the theme of the «lamentation» for the loss of Spain, which appears in most of the chronicles of that century.

With this purpose, in the first place the author carries out an analysis of the way in which the earlier chronicles from the eighth to the thirteenth century deal with the subject of the Muslim invasion. In particular, she points out the causes quoted by the different authors to explain the invasion.

Then the research concentrates on two thirteeth century sources, namely the chronicle composet by the archbishop of Toledo Rodrigo Jiménez de Rada and the *Primera Crónica General*. After comparing both, the author arrives at the conclusion that the following are the causes to which both sources mentioned attribute the invasion and the ensuing disaster: loss of language, destruction caused in churches, the kings' responsibility in the damage done, etc.

Finally the role played by the myth of the «loss of Spain» in the course of the reconquista is analyzed as well as its influence on the monarchy's interests.

Ofelia Manzi, *War as a metaphor of evil*

The system created by antiquity in order to represent war iconographically, can be analyzed in Roman reliefs and, during the late period, in illustrations found in fourth and fifth century manuscripts.

The same iconographic method, which resorted to depicting groups of

armed soldiers engaged in fighting by means of graphically exaggerated gestures, was applied by medieval art. During the Carolingian period, which constantly turned to the models provided by antiquity, war was represented in manuscript illuminations in accordance with the pattern mentioned.

The article analyzes some examples contained in the Utrecht Psalter, which enable us to observe the manner in which this iconographic pattern was elaborated anew in medieval art. In the Carolingian manuscript the war scenes are depicted in such a fashion that the message received by the observer is one of war regularly turned into a metaphoric expression of «evil».

Rogelio Claudio Paredes, *Space, war and power (Army and the estates in lower medieval Europe, 1066-1492)*

The author studies how these three concepts worked in European history between 1066 and 1492.

Space in war is a geographical space (the connection between warrior and the battle field) as well as a social space (the connection of the fighters with each other), and it is intimately connected with experience, weapons and command.

He analyzes the relationship of this space with the development and origin of the feudal system (recession, depopulation, the feudal system as an ecosystem, repopulation, colonization, ...). He points out the problems of a society which is technologically too weak to master the different spaces at its disposal and within which the group of the *bellatores* tried to accumulate power and prestige through war. The author considers the battle of Hastings to be the last great victory won by an army of feudal knights, as well as the beginning of a spatial change, which coincided with transformations in the social estates. It implied a decisive modification of the art of war, as can be verified in the battle of Legnano in 1176.

The new military and political structure, which had its origin in the *bourgeoisie*, spread through society and reached the institution sprung from the crisis of feudalism, namely the Absolute State which solved its military problems by means of money.

Javier M. Paysás, *Sumerian seals and romanesque capitals: the iconography of the hero who overcomes the beasts*

The Romanesque capitals provide one of the clearest examples of the survival of iconographic themes which preceded the medieval times and the

birth of Christianity. Here one such example is analyzed, namely the prophet Daniel in the lions' pit. It copies the model created in the Mesopotamian region during the fourth millenium B. C., of the Sumerian hero Gilgamesh overcoming the beasts. This representation was transmitted to the Middle Ages through many eastern and western cultures. But the most important detail is the symbol behind the iconographic example: the action of the hero or god which restores universal order by defeating chaos, as represented by the beasts. The same idea also appears in medieval poetry, as is the case in the *Romance of Count Arnaldos*, in which the sailor achieves to restore cosmical order in return for his songs. The article includes Sumerian, Iranian, Greek and Romanesque iconographic examples

Carlos Antonio Aguirre Rojas, *The heritage of Braudel's* Annales*: 1956-1968*

The author of this article analyzes the overall evolution of *Annales*, and, in order to solve the problems encountered, he divides the time studied into periods. Following this method he arrives at the conclusion that each period was determined, to a great extent, by the successive intellectual and social circumstances within which the overall plan of the journal developed.

At the same time, it is not the sole preoccupation of the author to study these characteristics of the magazine, but also to investigate its connections with the different academic institutions and with the world of the intellectuals. Then, he analyzes the «Braudel» years, known also as the «transitional *Annales*», when the epistemological perspective of the *long duration* was most operative under the influence of Marxism and structuralism.

Finally, he inquires about the heritage left by the Braudel *Annales*, and arrives at the conclusion that there are a number of *pending work and open subjects* to be explored by present day historians and by everybody else with a concern for the social sciences.

Denis Menjot, *Prostitutes and procurers in Castilian towns at the end of the Middle Ages*

The author of this article studies a subject seldom approached in connection with the Castilian sphere, namely that of prostitutes and procurers.

We read in this article that the Castilian laws coincided with those of the rest of Europe at the end of the Middle Ages, in considering prostitution as a «public service».

The large vocabulary existing to refer to prostitutes, shows how extensive the sphere of prostitution was.

Town governments used to accept the administration of prostitution as one of their necessary obligations, as a means of insuring peace and order. This attitude lasted until king Philip IV who forbade brothels and prostitution in 1623.

Antonio Pini, *Medieval chroniclers and the year of their birth: a hypothesis to be verified*

The author of this article proposes several hypotheses to verify the year of birth of certain medieval chroniclers.

He assumes that in their narrations the chroniclers have accorded special relevance to the year of their birth. In view of the fact that they could not mention it explicitly —since this would not have been in agreement with the current habits— they attempted to mark the importance of that year by recording all the events, even the most insignificant ones, which happened in its course.

In order to verify his hypothesis, Pini uses the chronicle by Pietro da Villola as «model», and considers that such a procedure could be applied repeatedly to other chronicles as well, even when their origin with regards to place and time are different.

Once he has confirmed his hypothesis with regards to Villola, the author attempts to carry out the same kind of investigation with certain other medieval chronicles, such as the *Annales placentini* by Giovanni Codagnello and Giovanni Villani's Florentine chronicle, subjecting both of them to a thorough analysis.

We may summarize that after analyzing the three sources mentioned, Mr. Pini proves that the medieval chroniclers in their writings managed to reveal the year of their birth, in spite of what was customary with regards to this subject in their times.

Irene Zaderenko, *The* Historia Roderici *as a possible source of other compositions about the Cid (1st. part)*

This article analyzeses the *Historia Roderici*, which is considered to contain the most accurate and complete report of the life of the Cid. The author devotes special attention to the different extant manuscripts of the *Historia*, as well as to the date of composition of each one, their presumed authors, and to their faithfulness in rendering both contents and style.

Secondly the author centers her attention on the relationship between the *Historia Roderici* and other medieval sources, the *Carmen Campi Doctoris* in particular, and researches the possibility —maintained by some specialists— whether the *Historia* was the source used for the composition of the *Carmen*..

Mónica Vargas, *A case of loss of royal fiscal income: The regulations of the* Ordenamiento *of Nájera*

In this article, which studies the Castilian fiscal system, the subject is approached from the angle provided by the prohibition to transfer royal lands to either laic or ecclesiastical hands, unless the king has specifically ordered such a transfer. This prohibition appears for the first time in an *Ordenamiento* issued by Alfonse VIII during the meeting of the *Cortes* in Nájera around 1185. It remained in force until the middle of the fourteenth century when it was abolished by Henry II.

The compliance with these orders is analyzed from two angles: the theoretical-legislative one, and the practical one, in view of the fact that it was constantly disobeyed. The most important aspect of such land transfers lies in the loss of income and limitation of royal rights implied in them. The *procuradores* of the towns were fully aware of this situation, since they, more than anyone else, suffered the pressure of the royal fiscal system. As an answer, some monarchs quoted the Nájera prohibition and ordered the pertaining investigations, while others disregarded the claims and the *Ordenamiento* and continued with the policy of granting *mercedes*. Only the Catholic Monarchs, when the fifteenth century was coming to a close, took the necessary steps to finally solve this old problem.

SOMMAIRE DES ARTICLES

Franco Cardini, *La guerre et la paix au Moyen Age*

L'auteur examine le phénomène de la guerre au Moyen Age, époque d'insécurité endémique. Il considère que ce phénomène donne l'essence de toute l'époque. La guerre et le fait de porter les armes subiront une transformation au cours de siècles médiévaux (du xe au xve siècle): d'une condition de privilège aristocratique à celle du service publique. Entre ces deux circonstances il y a des rapports clairs et indubitables: le juste usage de la force et le service mercenaire. Il se produit un clair glissement d'un status à un autre, l'existence du mercenaire correspond à l'unité du commandement sous l'égide des souverains.

A partir du xe siècle l'élan guerrier apparaît comme une force réparatrice des injustices et des désordres. On y établi les concepts de guerre juste et guerre injuste dans un monde chrétien, la distinction entre le *ius ad bellum* et le *ius in bello*.

Ce sont les croisades en tant que phénomène de l'époque qui résument les différentes façons du service militaire: le volontaire, l'obligation du type féodal et le mercenaire. Même si l'Eglise n'a jamais élaboré le concept de guerre sainte.

Vers la fin du Moyen Age, la guerre, son esprit et son éthique ont changé avec l'apparition de l'artillerie et d'une nouvelle société «bourgeoise» qui a opté par le service mercenaire.

Paul Freedman, *Guerriers paysans et libertés paysannes au Moyen Age*

Dans cet article l'auteur étudie la nature de l'exercice belliqueux au Moyen Age ainsi que l'impossibilité d'en attribuer au paysan, qui était plus en rapport avec la charrue qu'avec l'épée. Grands, laids et agressifs, les rustres n'étaient pas considérés de bons soldats car on leur attribuait de la lâcheté et de l'aversion pour la guerre.

Les observateurs contemporains expriment cette image avec de la haine, de la peur et une certaine admiration. Beaucoup de récits dénoncent chez les paysans des prétentions injustifiées, de la violence, de la rudesse et ils condamnent l'abandon de l'*ordo* correspondant.

Un type particulier de témoignage est constitue par l'allusion aux soulèvements paysans. Les récits qui expriment pour la plupart le courage paysan sont ceux qui font référence aux communautés rurales qui ont pris les armes pour défendre leurs libertés. Sans aucun doute, l'exemple le plus clair est la Suisse où on trouve le mythe de la liberté montagnarde.

En revanche, un autre genre est apparu: la propagande anti-paysanne, exprimée dans différents domains.

Les communautés paysannes sont présentées en se battant pour la liberté. Une liberté qui apparait non pas comme une valeur inhérente ou «naturelle» mais comme quelque chose de privilégiée, exceptionnelle, comme le résultat de la force.

Maurice Kriegel, *La liquidation du pluralisme religieux dans l'Espagne des Rois Catholiques: limites et efficacité de l'approche «intentionnaliste»*

L'auteur analyse le sens et la nature de l'expulsion des juifs pendant le règne des Rois Catholiques. C'est un mouvement à la fois de refus et d'intégration, antisémitisme d'un type nouvel qui vise moins à une condition d'infériorité assigné aux juifs qu'à une éradication totale à travers de l'emploi de la violence à effet dissuasif sur les *conversos*, d'une part, et à l'élimination-expulsion des juifs. Cette optique refuse le point de vue de «l'intention» à partir duquel on a souvent analysé ce phénomène, c'est-à-dire selon l'ensemble de notions et d'objectifs d'une politique —dans le cas particulier de l'expulsion— qui ne constituent pas une simple accumulation mais qu'ils dérivent d'une logique globale, thèse pas toujours prouvé par les faits.

Pour Kriegel, il n'y a aucune évidence de la présence d'un plan conçu á l'avance. D'autre part, l'auteur signale qu'on ne tient pas compte de l'intolérance en tant que vertu politique puisqu'elle n'apparait qu'après la moitié du XVIe siècle, dans le contexte des guerres de religion. Il considère que le pouvoir royale —dans le cas de la conversion des musulmans et des juifs— a été débordé. Il analyse les cas de Grenade et de la Castille et ceux d'Aragon et de Valence.

D'ailleurs, l'auteur considère que ces événements entraînent un processus d'identité géré par une société, processus qui signale l'élimination de l'ancienne exceptionnalité espagnole.

Nelly Egger de Iölster, *Le roi et la paix dans certaines sources nordiques*

L'article analyse comment le compromis du roi avec la paix est exprimé dans certaines sources nordiques.

La plus archaïque référence associant le roi et la paix apparaît dans le premier chapitre du *Gulatingslag* où l'on exhorte à prier pour la paix et la prospérité comme moyen d'assurer la concorde entre le roi, le peuple et Dieu.

Le compromis du roi avec la paix acquiert une dimension plus importante dans le premier chapitre des *Sagas des rois* qui transforme les rois de l'époque mythologique et héroïque en vrais exemples de paix et de prospérité pour le peuple.

A l'époque des vikings, ce sont les vertus guerrières des rois les plus importantes même si Snorre Sturlarsson attribue au souverains évangelisateurs et unificateurs du pays une importante oeuvre législative. Après cette période, le travail législatif des rois, preuve de leurs efforts pour atteindre l'harmonie et la paix avec le peuple est devenu un attribut essentiel de la royauté.

Dans le *speculum regale*, selon le modèle offert par les rois de l'Ancien Testament, le roi est présenté comme un bon administrateur de justice et, en conséquence, comme le responsable de l'harmonie et de la concorde du peuple.

Nilda Guglielmi, *L'*agon *dans la littérature civique et politique. L'Italie du centre-nord. XIIIe et XVe siècles*

Le problème qui présente cette étude est la lutte politique dans les villes italiennes et sa relation avec le discours politique. L'auteur établi les caractéristiques des émetteurs et les valeurs qui guident leur discours.

A la base de toute cette littérature on trouve les grands problèmes du pouvoir politique du Moyen Age.

Cette littérature peut être considérée un *opus* mais aussi un *instrumentum*, instrument de persuasion et de formation. Elle constitue une manière de chercher la concorde, l'*homópnoia* qu'on confond souvent avec cohérence.

En tout cas, les écrivains exercent un clair *ius iudicandi,* et ils cherchent à exercer le pouvoir à travers l'éloquence.

Raquel Homet, *«La pérdida de España», le mythe de la Reconquête*

L'auteur propose une analyse de la manière dans laquelle l'historiographie castillane du XIIIe siècle a interprété l'invasion musulmane et la chute du règne wisigothique. Elle est intéressé particulièrement à la lamentation pour *«la pérdida de España»*, sujet traité dans la plupart des

chroniques de ce siècle. A ce propos l'étude examine, en premier lieu, comment il est présenté l'invasion musulmane dans les chroniques du VIIIe au XIIIe siècle. Et, spécialement, les causes invoquées par les différents auteurs pour expliquer cette invasion.

Dans la deuxième partie, la recherche fait le point sur deux chroniques: celle de l'archevêque de Tolède, Rodrigo Jiménez de Rada et la *Primera Crónica General*, du XIIIe siècle. En faisant la comparaison de ces deux chroniques, l'étude considère les éléments communs signalés dans les textes pour justifier l'invasion et pour décrire les dégâts qu'elle provoqua: la perte de la langue, la ruine des églises, la responsabilité des rois dans la destruction, etc.

Il analyse finalement le rôle joué par le mythe de «*la pérdida de España*» dans l'entreprise de la Reconquête et dans les intérêts monarchiques qui la concretisèrent.

Ofelia Manzi, *La guerre comme métaphore du mal*

La tradition plastique de l'Antiquité créa un système représentatif de la guerre dont les caractéristiques peuvent être analysées à partir des exemples des bas-reliefs romains et —en ce qui concerne l'art antique tardif en particulier— dans les manuscrits illustrés du IVe et Ve siècles.

Cette forme iconographique, exprimée dans ue certaine disposition des groupes de soldats armés et qui se battent avec une gestualité exaspérée, sera adoptée par l'art médiéval. A l'époque carolingienne où le modèle ancien constitue une référence constante, la représentation de la guerre dans les oeuvres illuminées suit avec fidélité la tradition déjà fixée.

Dans ce travail on analyse quelques exemples du Psauter d'Utrech où l'on peut observer comment l'art médiéval a assimilé une iconographie déjà consacrée. Dans le manuscrit carolingien la représentation des scènes guerrières contient un message qui transforme la guerre en un objet métaphorique.

Rogelio Claudio Paredes, *Espace, guerre et pouvoir. (Armée et état en Europe au Bas Moyen Age, 1066-1492)*

L'auteur examine le fonctionnement de ces trois coordonnées dans l'histoire de l'Europe qui va du 1066 au 1492.

Dans la guerre, l'espace est présenté en tant qu'espace géographique

(lien entre le combattant et le champ de bataille) et en tant qu'espace social (rapports entretenus entre les combattants); donc, il est en rapport étroit avec l'expérience, l'armement et l'autorité.

On étudie la relation entre cet espace et la genèse du système féodal (la retraction, le depeuplement, le système féodal en tant que écosystème, la réoccupation, la colonisation...).

On aborde le problème d'une société assez faible technologiquement pour maîtriser les domaines qui lui étaient offerts et où le groupe de *bellatores* a essayé d'accumuler du pouvoir et du prestige moyennant la guerre. L'auteur considère la bataille de Hastings comme la dernière grande victoire de la chevalerie féodale et le début d'un changement espatial qui a coïncidé avec un changement des états. Ces transformations ont entraîné une modification décisive dans l'art de la guerre. Cette modification est exprimée dans la bataille de Legnano en 1176.

Cette nouvelle structure militaire et politique surgie de la bourgeoisie se répandit et conquit l'institution née de la crise du féodalisme: l'Etat absolu surmonta le problème de la guerre à travers l'argent.

Javier Paysás, *Des sceaux sumériens et des chapiteaux romains: l'iconographie du héros maîtrissant les bêtes*

Les chapiteaux romains nous offrent une des preuves les plus claires de la survivence des motifs iconographiques antérieurs au Moyen Age et à la naissance du christianisme.

L'auteur analyse ici l'un de ces motifs: celui du prophète Daniel dans la fosse des lions selon le modèle mésopotamien du quart millénaire avant J.C. qui représente le héros Gilgamesh maîtrissant les bêtes. Cette représentation est parvenue dès cette époque-là jusqu'à Moyen Age à travers de différentes cultures aussi bien orientales qu'occidentales.

Cependant la chose la plus importante c'est le symbole qui est derrière cette image iconographique: l'action du héros ou de la divinité qui rétabli le cosmos vainquant le chaos symbolisé par les bêtes. On reconnaît cette idée aussi dans la poésie médiéval; c'est le cas du *Romance del conde Arnaldos* où le marin, à travers de son chant, parvient à donner un ordre au cosmos. L'article comprend des exemples iconographiques sumériens, iraniens, grecs et romains.

Carlos Antonio Aguirre Rojas, *Le légat des* Annales *braudeliens: 1956-1960*

Dans cet étude l'auteur analyse le problème de la évolution globale de la revue *Annales*. Pour le résoudre il établie les diverses périodes de cette trajectoire. Et il arrivera à cette conclusion: les caractéristiques et les particularités des moments divers de ce courant d'*Annales* correspondent aux différents conjonctures intellectuelles et sociales dans lesquelles le projet de cette revue a eu lieu.

Mais l'auteur propose aussi approfondir dans les rapports entretenus par la revue et les divers moyens académiques et intellectuels. Après il examine les années «braudeliennes» ou *Annales* de transition et la perspective épistémologique de la *longue durée* en tenant compte de l'influence du marxisme et le paradigme structuraliste.

Finalement il pose le problème du sens de l'héritage de ces *Annales* braudeliens que —selon Aguirre Rojas— implique des tâches futures et pour les historiens.

Dénis Menjot, *Des prostituées et des maquereaux dans les villes castillanes à la fin du Moyen Age*

Dans cet article l'auteur analyse un sujet peu fréquent dans l'historiographie castillen: celui de la prostitution et du proxénétisme.

On affirme que la législation castillane coïncide avec celle du reste de l'Europe à la fin du Moyen Age: on considère la prostitution un «service publique».

Le vocabulaire qui fait allusion aux femmes qui exerçaient la prostitution est très riche et il exprime l'ampleur et la variété de ce monde.

Les pouvoirs publiques ont pris en charge l'exercice de la prostitution comme une obligation nécessaire pour la pacification et l'ordre de la vie urbaine. Cette attitude a été en vigueur jusqu'à 1623 où Philippe IV interdit les bordels et la prostitution.

Antonio Pini, *Les chroniqueurs médiévaux et leur année de naissance: une hypothèse à vérifier*

Cet étude propose des hypothèses pour vérifier l'année de naissance de certains chroniqueurs médiévaux.

L'auteur suppose que les chroniqueurs ont privilégié dans leur récits l'année de leur naissance. Ne pouvant pas le dire explicitement —car ce n'était pas l'usage á l'époque— ils «ornent» cette période consignant dans leur

rapports tous les événements, même les détails les plus infimes qui y avait eu lieu, en exaltant leur importance.

Pour vérifier son hypothèse l'auteur prend une chronique «type», celle de Pietro da Villola, mais il considère que cette vérification peut s'appliquer à beaucoup d'autres chroniques apparues dans différents domaines géographiques et dans divers domaines chronologiques.

Une fois confirmé la validité de l'hypothèse en ce qui concerne Villola, l'auteur essaye d'appliquer ces opérations àd'autres chroniques médiévales. A ce propos, il choisit les *Annales Placentini* de Giovanni Codagnello et la *cronica* de Giovanni Villani, oeuvres dans lesquelles il fait un analyse exhaustif.

Bref, à travers de trois exemples l'auteur démontre comment les chroniqueurs médiévaux ont parvenu à faire connaître l'an de leur naissance malgré les usages de leur époque.

Irene Zaderenko, *L'*Historia Roderici, *une source de textes sur le Cid (Première partie)*

L'étude examine le texte de l'*Histoire Roderici* considéré comme le récit le plus complet et fidèle de la vie du Cid. Zaderenko étudie en particulier les manuscrits qui ont transmit cette oeuvre, la date probable de sa rédaction, son auteur présupposé et la véracité et le style du texte.

La recherche fait le point sur la relation existante entre l'*Historia Roderici* et d'autres textes médiévaux. L'analyse s'arrête au *Carmen Campi Doctoris*

Mónica Vargas Prada, *Un cas de cession de revenus royaux: la disposition de l'*Ordenamiento *de Najera*

Cet article analyse le régime fiscal castillan à travers un aspect particulier: l'interdiction de la cession de terres royales aux laïques ou ecclésiastiques sans autorisation royale préalable. Cette prohibition apparaît pour la première fois dans la documentation d'un *Ordenamiento* établi par Alphonse VIII dans les *Cortes* de Najera de 1185. La disposition sera en vigueur jusqu'à la moitié du XIVe siècle quand Henri II l'annula.

La mise en pratique de l'*Ordenamiento* est traité dans son aspect théorique-législative et théorique-practique. Ce qu'il faut remarquer dans le processus de cession de terres est la perte constante de revenus pour la Couronne. Les procureurs des villes étaient pleinement conscients de cette situation et ils devaient supporter la pression du fisc royal. A cause de cette situation certains rois ont ordonné la réalisation des *pesquisas* mais d'autres ont négligé les réclamations et ils ont continué avec la politique des *mercedes*. Les Rois Catholiques. à la fin du XVe siècle ont donné une solution définitive à ce problème.

INDICE

PAZ Y GUERRA EN LA EDAD MEDIA

— Franco CARDINI, *Pace e guerra nel Medioevo* 7
— Paul FREEDMAN, *Guerreros campesinos y libertades campesinas en la Edad Media* 21
— Maurice KRIEGEL, *La liquidation du pluralisme réligieux dans l'Espagne des Rois Catholiques: limites et efficacité de l'approche "intentionnaliste"* 35
— Nelly EGGER DE IÖLSTER, *El rey y la paz en algunas fuentes nórdicas* 47
— Nilda GUGLIELMI, *El* agon *en la literatura cívico-política (Italia Centro-Norte, ss. XIII-XV)* 59
— Raquel HOMET, *"La pérdida de España", mito motor de la Reconquista* 89
— Ofelia MANZI, *La guerra como metáfora del mal* 115
— Rogelio Claudio PAREDES, *Espacio, guerra y poder: ejército y estamento en la Europa Bajomedieval* 127
— Javier M. PAYSAS, *Sellos sumerios y capiteles románicos: la iconografía del héroe dominando a las bestias* 141

VARIA

— Carlos Antonio AGUIRRE ROJAS, *El legado de los* Annales *braudelianos: 1956-1968* 163
— Denis MENJOT, *Prostitutas y rufianes en las ciudades castellanas a fines de la Edad Media* 189
— Antonio Iván PINI, *Cronistas medievales y su año de nacimiento: una hipótesis a verificar* 205
— Irene ZADERENKO, *La* Historia Roderici, *fuente de textos cidianos* 233
— Mónica VARGAS PRADA, *Un caso de enajenación de rentas reales (el precepto del Ordenamiento de Nájera)* 255

ENTREVISTAS

— Dr. Miguel Angel Ladero Quesada
(Universidad Complutense de Madrid) 275

NOTAS CRITICAS

— AA.VV., *Eremetismo nel francescanesimo medievale* (Nilda GUGLIELMI) 281
— AA.VV., *L'idéologie du pouvoir monarchique dans l'Antiquité* (Javier M. PAYSAS) 284
— Bagge, Sverre, *Society and Politics in Snorri Sturlasson's Heimskringla* (Nelly EGGER DE IÖLSTER) 289
— Balletto, Laura, *Piemontesi del Quattrocento nel Vicino Oriente* (Cristina LUCERO DE AURIEMME) 291
— Bourdieu, Pierre, *Réponses, pour une anthropologie réflexive* (Hebe Carmen PELOSI) 293
— Bur, Michel, *Suger, abbé de Saint Denis, régent de France* (Ofelia MANZI) 295
— Claramunt, Salvador; González, Manuel; Mitre, Emilio y Portela, Ermelindo, *Historia de la Edad Media* (Nelly EGGER DE IÖLSTER) 296
— Contamine, Philippe, *Des pouvoirs en France, 1300-1500* (Raquel HOMET) 297
— Dufournet, Jean; Fiorato, Adeline y Redondo, Agustín (comps.), *Le pouvoir monarchique et ses supports idéologiques aux XIV-XVII siècles* (Claudia MÖLLER) 299
— Grente, Georges (dir.), *Dictionnaire des Lettres Françaises. Le Moyen Age* (Nelly ONGAY) 305
— Lecoy de la Marche, Albert, *Le rire du prédicateur* (Andrea María BAU) 306
— Lyon, Bryce y Mary, *The birth of* Annales *history: the letter of Lucien Febvre and Marc Bloch to Henri Pirenne (1921-1935)* (Hebe Carmen PELOSI) 307
— McDannell, Colleen y Lang, Bernhard, *Historia del cielo* y Delumeau, Jean, *Une histoirre du Paradis. Le jardin des délices* (Ariel GUIANCE) 309
— Mollat, Michel, *Los exploradores del siglo XIII al XVI. Primeras miradas sobre nuevos mundos* (Gerardo RODRIGUEZ PAGES) 313
— Mollat de Jourdin, Michel, *Europa y el mar* (Gerardo RODRIGUEZ PAGES) 317

— Parisse, Michel y Barral i Altet, Xavier (eds.), *Le roi de France et son royaume autour de l'an Mil* (Gerardo RODRIGUEZ PAGES) 319
— Pistarino, Geo, *I signori del mare* (Cristina LUCERO de AURIEMME) 327
— Powell, James (ed.), *Medieval Studies. An introduction* (Nelly EGGER de IÖLSTER) 331
— Raynaud, Christiane, *La violence au Moyen Age* (Ofelia MANZI) 331
— Ruiz Martín, Felipe, *Pequeño capitalismo, gran capitalismo. Simón Ruiz y sus negocios en Florencia* (María Luz GONZALEZ) 332
— Schmitt, Jean-Claude, *Historia de la superstición* (Jorge ESTRELLA) 335
— Toubert, Hélène, *Réforme grégorienne et iconographie* (Ofelia MANZI) 340
— Vauchez, André, *Les textes prophétiques et la prophétie en Occident (XIIe-XVIe siècle)* (Raquel HOMET) 342
— Wade Labarge, Margaret, *Viajeros medievales. Los ricos y los insatisfechos* (Verónica DOMINGUEZ) 344

SUMMARY OF ARTICLES 347

SOMMAIRE DES ARTICLES 355

Esta edición
se terminó de imprimir en
Talleres Gráficos Segunda Edición
Gral. Fructuoso Rivera 1066, Buenos Aires,
en el mes de Agosto de 1994.